Robert Lamb

La propiedad

Alianza editorial

Robert Lamb

La propiedad

Alianza editorial

Índice

Para Lawrence

Agradecimientos

Le estoy sumamente agradecido a George Owers, de Polity, por la sugerencia original (a finales de 2015) de escribir este libro, así como por su apoyo y paciencia —junto con Julia Davies— ante mi observancia de la establecida convención académica de incumplir múltiples fechas de entrega. No tengo por costumbre postergar estos plazos más de una vez, pero los últimos cuatro años han sido absolutamente frenéticos. Debo dar gracias a diversos colegas y familiares, pero, sobre todo, a quienquiera que inventó la respuesta automática del «fuera de la oficina», que me ha ayudado, durante mi ejercicio en el cargo de jefe de departamento, a preservar un poco de tiempo para mí mismo en el que avanzar (lentamente) en el borrador de este libro.

Gran parte de lo que, a lo largo de los años, he aprendido sobre la propiedad lo debo a conversaciones con otros académicos. Muchas de estas conversaciones tuvieron lugar en los estimulantes talleres organizados por Chris Pierson a través del grupo especializado, que ha dirigido brillantemente, «Políticas de la Propiedad», de la Asociación de Estudios Políticos. Los comentarios sobre el manuscrito de tres evaluadores anónimos (y los de otros tres sobre la propuesta original) resultaron sumamente útiles, inclusive las objeciones de un exaltado crítico libertario que me ayudó a convencerme de que estaba en buen camino. Ross Carroll me proporcionó valiosos comentarios sobre el texto en las etapas finales de su composición, y también he contado con la excelente labor de corrección de Tim Clark. A lo largo del proceso de escribir un libro que constituye, en esencia, una introducción al tema tratado, he tenido presentes a los dos profesores que, durante la carrera, me introdujeron, con pasión y entusiasmo tan contagiosos, a la filosofía política: Gabriella Slomp y Kevin Francis. Ante todo, debo agradecer a Sarah Drews Lucas, quien, además de ofrecerme sus ideas, tan perspicaces como siempre, acerca del manuscrito, ha ayudado a mantenerme querido (y cuerdo) mientras estos últimos años pasaban

volando. Este libro está dedicado a nuestro hijo, que ha nacido esta semana en medio de una pandemia de escala mundial.

R. L.
Exeter, abril de 2020

Introducción ¿Qué es la propiedad?

En su novela *La información*, Martin Amis hace, en la voz de su desventurado protagonista Richard Tull, las siguientes observaciones acerca de las actitudes y la particular forma de ver el mundo de los artistas:

> En su forma de ver la sociedad, era un artista: no se le pasaba por la mente que la sociedad tuviera que ser como era, que tuviera derecho o justificación algunos para ser de ese modo. Un coche en la calle. ¿Por qué? ¿Por qué había coches? Así es como debe ser un artista: alguien que se ve acosado hasta el punto de la locura o la estupefacción por los principios básicos (Amis 1995: 11).

Esta forma de mirar al mundo sin duda le resultará familiar también al estudioso de la filosofía política. Aunque la práctica de esta disciplina adopta diversas formas, una de las más arraigadas se corresponde precisamente con la actitud que Amis atribuye al artista: la de alguien que observa la realidad social y se pregunta «¿por qué?». Para muchos filósofos políticos, lo que caracteriza su ámbito de investigación académica es una inquietud por justificar las normas, tradiciones, instituciones y prácticas sociales y políticas. Este interés por los problemas normativos es una constante a lo largo de toda la historia del pensamiento político occidental, desde los escritos de Platón y Aristóteles hasta los de John Rawls y Jürgen Habermas. La filosofía política observa el mundo y se pregunta por qué está organizado de esta manera y no de otra. Su práctica implica, de manera habitual, someter instituciones aparentemente ordinarias y cotidianas a un intenso escrutinio, y quienes se dedican a ella llevan a cabo esta tarea con un entusiasmo y asombro fervientes que a veces puede, no obstante, presentársenos como algo más parecido a la locura o la estupefacción.

En las democracias liberales occidentales modernas, hay pocas instituciones sociales más ordinarias y cotidianas que la de la propiedad privada. Hasta qué punto constituye un hecho ordinario de nuestras sociedades es algo que puede apreciarse no solo por la forma en que la gente se desenvuelve en su vida

diaria (cómo tantos aspectos de la vida dependen de la distinción entre «lo tuyo» y «lo mío»), sino también por los presupuestos convencionalmente aceptados en ciertas disciplinas académicas. En ámbitos del conocimiento que manifiestan una acusada reticencia a reconocer la contingencia e impredictibilidad inherentes a los asuntos humanos, algunos estudiosos aceptan la existencia de derechos de propiedad excluyentes casi como un fenómeno natural. Consideran, por tanto, que tal institución no requiere más que una explicación descriptiva y funcional, en vez de un examen crítico o una justificación normativa. Así, la actitud, por ejemplo, de muchos economistas a la hora de abordar el concepto de propiedad puede resultarnos semejante a la de un médico al explicar el funcionamiento del corazón a un ciudadano de a pie: a menudo parecen querer explicar el propósito de la propiedad como si se tratara de un elemento natural, perteneciente a un todo orgánico, que respondiera a alguna clase de necesidad evolutiva. El reconocidísimo estudio de la propiedad del economista Harold Demsetz (1967) es un ejemplo característico de este enfoque tendente a naturalizar la institución de la propiedad privada. Demsetz plantea esta institución como un elemento prácticamente necesario para el óptimo desarrollo de la vida económica, como un sofisticado sistema que no requiere explicación más que para clarificar la función social que cumple eficazmente. Para Demsetz, «una de las principales funciones de los derechos de propiedad es la de dirigir los incentivos» (1967: 348) con el fin de extraer beneficio económico del comportamiento humano. La suya es una teoría descriptiva de la propiedad privada, planteada en términos de costes y beneficios, que busca legitimar la existencia de esta institución y dar así confianza a los economistas para integrarla entre los componentes necesarios de su marco de análisis. Dado el enfoque desde el que Demsetz aborda la racionalidad de la propiedad privada, estudiándola según se le presenta empíricamente en el mundo, no es de extrañar que otro de sus escritos deplore el recurso, en el estudio de las instituciones sociales, a la «falacia del Nirvana», un argumento mediante el cual los estudiosos tratan de evaluar

estas instituciones comparándolas con un modelo supuestamente ideal. Aunque a menudo, y cada vez con mayor frecuencia, los filósofos políticos buscan anclar su trabajo en el análisis de fenómenos del mundo real, dejando de lado la abstracción de un utopismo explícito para atender a problemas sociales urgentes, son conscientes de que la idea misma de la «falacia del Nirvana» supone una restricción injustificada a la creatividad de sus teorías. Esta idea de un Nirvana inalcanzable nos incita a aceptar de manera acrítica las instituciones de nuestro entorno, permitiendo así que nos las representemos como elementos naturales de la realidad y no como creaciones humanas contingentes que podemos reformar, mejorar o rechazar.

Podemos yuxtaponer el afán crítico e historicista de la teoría política normativa y la tendencia naturalista que a menudo encontramos en gran parte de la economía moderna, así como en otras ramas de las ciencias sociales que adoptan un enfoque mayormente positivista. La filosofía política es capaz de reconocer la contingencia por la que se caracterizan todas las prácticas e instituciones sociales y nos invita a cuestionarnos el mundo que nos rodea a la manera del artista de Amis: incitándonos a indagar en la naturaleza de nuestra vida cívica. En este libro nos ocupamos, en concreto, del problema de determinar la razón de ser de la propiedad privada. Por supuesto, plantearnos cuestiones de carácter tan radical en absoluto supone que no podamos llegar a conclusiones conservadoras. Nada nos prohíbe encontrar una argumentación convincente mediante la que justificar el *statu quo*, sea este el que sea. En realidad, lo único que la filosofía política rechaza es la pereza intelectual, que puede ser tanto radical como conservadora. Si la manifestación más patente de esta clase de pereza intelectual consiste en negar la contingencia de los asuntos humanos, tal vez el mejor antídoto a la misma lo constituya el estudio de la historia, que pone de manifiesto notables desacuerdos acerca de la posibilidad de justificar la existencia de la propiedad. Ciertamente, si bien el carácter cotidiano de la propiedad privada puede hacer que su justificación les parezca algo casi evidente a muchos

economistas, para quienes basta con llevar a cabo un análisis de sus costes y beneficios y explicar la función que desempeña, la historia de las ideas pone de manifiesto que se trata de una idea permanentemente controvertida, que divide violentamente la opinión política. Por una parte, son muchos quienes afirman que la propiedad privada constituye un derecho fundamental y defienden su existencia a través de múltiples argumentos, como su relevancia a la hora de proteger la libertad individual y los beneficios que pueden garantizarse para el conjunto de la comunidad a través de su existencia. Por otra parte, son quizá otros tantos los que achacan a la propiedad la responsabilidad por los niveles deplorables de pobreza y desigualdad existentes y sostienen que resulta, por tanto, injustificable como institución.

En este libro, expondré y evaluaré algunos de los intentos más prometedores de justificar la propiedad privada y superar las críticas formuladas en su contra. En un recorrido incompleto y selectivo a través de una serie de argumentos filosóficos sobre la propiedad, tanto históricos como contemporáneos, exploro algunas de las teorías más relevantes sobre el derecho de propiedad. La selección de las teorías examinadas refleja mi valoración crítica de cuáles son los argumentos filosóficos dignos de considerarse importantes e influyentes. Por limitaciones de espacio, no me es posible hablar aquí de varios autores relevantes que también han hecho aportaciones de interés al problema de la propiedad. Hay, no obstante, una extensa bibliografía recomendable a disposición de quienes deseen explorar el tema con más profundidad[1].

Al final de nuestro recorrido a través de las diversas teorías de la propiedad, sugiero a modo de conclusión que sí que nos es posible justificar en último término la existencia de la propiedad privada, si bien no a través de los argumentos a los que recurren muchos de sus más ardientes defensores. A medida que vaya desarrollando el análisis de estas teorías, me detendré para destacar las debilidades y los puntos fuertes de cada una, así como cuáles de los argumentos que emplean son en realidad incapaces de justificar la existencia de la propiedad

privada. Los compromisos normativos del autor se ven inevitablemente implicados en la explicación de conceptos políticos a la hora de organizar la información y presentársela al lector. Para una práctica responsable de la teoría normativa debemos empezar por reconocer y tomar conciencia del hecho de que todos abordamos la tarea acarreando con nosotros unas identidades y un bagaje intelectual propios. No nos es posible adoptar una perspectiva prístinamente separada del mundo, ni de refugiarnos literalmente en una torre de marfil, aunque la fantasía de esta posibilidad siga resultando una fuente de consuelo para algunos. La idea de que la teoría política constituya una ciencia objetiva me parece una postura bastante ingenua, síntoma, tal vez, de un cientificismo mal entendido que impone a la filosofía una tarea mucho más ambiciosa de lo que esta disciplina podría (o debería) aspirar a realizar. Esto no significa, claro está, que la teoría política normativa no sea más que una mera expresión de opiniones indiscriminadas, y, desde luego, este libro no consiste en un despliegue de las mías. Me refiero a que, a medida que vaya introduciendo cada una de estas teorías con explicaciones robustas y rigurosas, ateniéndome a la obligación académica del principio de caridad interpretativa, resultará obvio que unas me parecen superiores a otras. Aquellos para quienes esta sea su primera aproximación a la filosofía política no tienen por qué inquietarse: los profundos desacuerdos dentro de esta disciplina, que a menudo tienen que ver aun con los compromisos teóricos más básicos, son un estímulo para su metodología de investigación. Así pues, cuando el lector no esté de acuerdo conmigo, lo mejor es que reflexione sobre por qué piensa que estoy equivocado y dónde empiezan a tambalearse mis argumentos o interpretaciones. Para ello, a menudo tendrá que remitirse a los textos primarios, para los cuales nunca puede encontrarse un verdadero sustituto.

Cuestionando conceptos

Antes de que podamos pasar a examinar los argumentos a favor o en contra de la propiedad, lo primero y lo más básico

que debemos hacer es determinar claramente cuál es nuestro objeto de estudio. En otras palabras, tenemos que establecer con exactitud qué es la propiedad privada. Necesitaremos alcanzar una correcta comprensión de este concepto clave antes de que nos sea posible justificarlo (o criticarlo). Esta no es una tarea fácil. Distinguir entre explicación conceptual (¿qué es la propiedad?) y justificación normativa (¿por qué es bueno que la propiedad exista?) puede ser un problema resbaladizo. Cualquier teoría que trate de explicar el carácter conceptual de la propiedad, por más sucinta o aparentemente anodina que sea, corre el peligro de acabar introduciendo encubiertamente en la definición del concepto características sumamente relevantes para su justificación. Este es un riesgo ante el que conviene que estemos alerta desde el principio.

Cabe incluso la posibilidad de que la definición de cualquier concepto pueda resultar políticamente controvertida. Partiendo de la contingencia absoluta de todo significado conceptual (puesto que las ideas cambian y se desarrollan a lo largo del tiempo y están abiertas a distintas interpretaciones culturales) y de las posibilidades aparentemente inagotables para cuestionar cualquier concepto desde el punto de vista político, cabría deducir que no existen conceptos políticamente neutros. Por ejemplo, está generalmente aceptado que el gorgonzola es un queso azul producido exclusivamente en ciertos territorios de Italia (en las regiones de Lombardía y Piamonte). Su carácter e identidad geográfica están definidos y monitorizados por un estándar de garantía de calidad supranacional arraigado en determinadas prácticas culturales, salvaguardado por ciertas normas y protegido por un aparato legal. No obstante, no por ello deja la definición del gorgonzola de ser contingente. En principio, podrían añadirse nuevas provincias a la lista de productores reconocidos o (no lo quieran los cielos) el proceso de fabricación podría verse alterado. Aunque pueda parecer que no hay nada intrínsecamente político en el significado conceptual del gorgonzola, no es difícil imaginar cómo su definición podría volverse el centro de acaloradas disputas. Podemos apreciar que un cambio en la definición conceptual del gorgonzola por el que este pasara a describirse como un

queso fabricado en Lombardía pero no en Piamonte sería, sin duda, motivo de considerable indignación. Semejante redefinición es, no obstante, posible y siempre susceptible de resultar políticamente controvertida. La definición de esta clase de conceptos sociales no es un problema de objetividad científica, sino de interpretación cultural. No podemos hablar de una definición conceptual políticamente neutra, ya que incluso los conceptos más ordinarios se prestan a ser politizados.

Aunque la contingencia de todo significado obviamente amplía el alcance de las disputas conceptuales, resulta asimismo evidente que ciertas ideas tienen una tendencia particular a convertirse en objeto de una perenne controversia política. Uno de los ejemplos más notorios es el de la idea de libertad. Esta ha sido el centro de inacabables debates en torno a si debe entenderse únicamente como predicado de una acción y, en consecuencia, si los obstáculos relevantes para su ejercicio han de ser de naturaleza exclusivamente física. Los críticos de esta familiar concepción «negativa» de la libertad (asociada a la teoría política de Thomas Hobbes) sostienen que algunas de las implicaciones normativas de esta se contradicen con su carácter a primera vista sucinto y neutral. Al fin y al cabo, semejante definición de la libertad no nos permite eliminar la posibilidad de que una infracción que deba preocuparnos desde el punto de vista político se produzca en forma de la mera amenaza de interferencia. Podemos imaginar un escenario en el que un monarca absoluto buscara dominar y controlar el comportamiento de sus súbditos a través del miedo, sin llegar nunca a coartar mediante sus acciones la libertad física de estos[2]. Atendiendo a la definición negativa de la libertad, no puede afirmarse que el tirano en cuestión haya hecho nada que limite o reduzca la libertad de sus súbditos si no se produce una interferencia física, independientemente de cuáles sean las amenazas empleadas. Tal y como observa Hillel Steiner (1994: 23) al desarrollar su defensa de una concepción negativa de la libertad, la gran ironía del momento de *El padrino* en que Vito Corleone habla de hacerle a su enemigo «una oferta que no podrá rechazar» (obedecer o ser asesinado)

radica en que, en principio, la víctima de esta amenaza podría negarse a obedecer. La viabilidad de esta negativa pretende servir como prueba de que, técnicamente, la amenaza no anula la libertad de la víctima. Al margen de las implicaciones políticas de carácter práctico de semejante definición negativa de la libertad, esta tiene asimismo implicaciones teóricas, puesto que supone rechazar otras interpretaciones alternativas del concepto. Descarta, por ejemplo, la posibilidad de una noción de libertad más exigente, entendida como una condición existencial, que implicaría la existencia de posibles obstáculos de carácter no solo material, sino también mental o cultural, al ejercicio de la misma —y, por tanto, la necesidad, desde el punto de vista político, de prestar atención a estos obstáculos—. En tanto se acepte esta definición negativa, todas las conversaciones que se desarrollen en una determinada comunidad acerca de la protección o el valor de la libertad lo harán al margen de estos posibles obstáculos. El ejemplo del concepto de libertad nos sirve para ilustrar hasta qué punto es permeable la distinción entre análisis conceptual y análisis normativo. Incluso la más sencilla definición conceptual puede llevar aparejadas considerables implicaciones políticas.

Del mismo modo, al llevar a cabo un análisis filosófico de la propiedad, los límites entre lo conceptual y lo normativo se difuminan de formas a veces flagrantes. No existe una forma inocente de abordar la pregunta de «¿qué es la propiedad?». Definir este concepto en términos apolíticos y libres de controversia es prácticamente imposible, aun si establecemos (como hacemos en este libro) que nos referimos específicamente a la propiedad privada, dejando de lado otras formas de propiedad. El derecho de uno a legar sus bienes póstumamente, por ejemplo, se nos presenta a menudo como un rasgo fundamental del concepto de propiedad, pero establecer definitivamente esta potestad como un elemento necesario de los derechos de propiedad parecería anular o, cuando menos, limitar la posibilidad de plantear ciertas preguntas de carácter normativo en relación con la legitimidad de la intervención estatal para redistribuir o recaudar impuestos sobre las posesiones de sus ciudadanos. Si el

derecho a dejar mis propiedades en herencia es parte integral de lo que constituye mi posesión de esa cosa, se vuelve mucho más difícil justificar la aplicación de impuestos a esa transferencia. Si, por el contrario, optamos por excluir del concepto de propiedad el poder de dejar las posesiones de uno en herencia —y aceptamos que no existe un derecho semejante que el individuo pueda esgrimir frente a la autoridad del Estado para redistribuir las propiedades de sus ciudadanos—, esta idea resultará igualmente sospechosa de estar tratando de introducir un componente normativo en una definición que se pretende estrictamente analítica. Si el derecho a dejar la propiedad de uno en herencia no es intrínseco a la posesión de la misma, no parece haber un argumento evidente contra la aplicación de impuestos a la transferencia o, incluso, contra la confiscación de esos bienes a la muerte de su propietario[3]. Es inevitable que se produzca un cruce entre las cuestiones relativas a la definición del concepto de propiedad privada y las que se refieren a su justa distribución. Este hecho nos invita a tomar en consideración otros conceptos políticos como los de libertad, justicia e igualdad, que aparecerán de forma recurrente a lo largo de las próximas páginas.

No existe una separación clara entre definición conceptual y teoría normativa, algo que resulta especialmente evidente cuando abordamos las ideas que se han visto más insistentemente debatidas a lo largo de la historia del pensamiento político. Sin embargo, sí que necesitamos ponernos de acuerdo en una definición operativa, a nivel básico, de la propiedad privada en tanto que institución social, aunque solo sea para distinguirla de otros conceptos como la libertad (y el gorgonzola). El papel de la teoría política a la hora de analizar esta clase de términos no puede limitarse únicamente a señalar los problemas que se derivan de asignar un cierto significado a conceptos que utilizamos en nuestra vida diaria. Aunque no sea capaz resolver de manera objetiva, o siquiera definitiva, las polémicas acerca del correcto significado de términos normativos, la teoría política puede ayudarnos a encontrar motivos para defender unas interpretaciones por encima de otras interrogando las premisas

en las que se basan las teorías en cuestión y las implicaciones que estas entrañan. Las teorías y argumentos que he elegido analizar a lo largo de este libro ponen de manifiesto la voluntad de reconocer, por una parte, lo necesario de entremezclar, en cualquier teoría política relevante, el análisis conceptual con declaraciones normativas y de defender, por otra, que determinadas teorías de la propiedad tienen una capacidad de convicción superior a la de otras. El material aquí recogido cumple esta doble esta función al ser, en su mayor parte, de carácter histórico.

Una aproximación histórica al concepto de propiedad

Hay muchos y buenos motivos para abordar el estudio de la historia de las ideas políticas, dos de los cuales resultan especialmente pertinentes a la hora de analizar sus conceptos fundamentales. Por una parte, la historia de las ideas nos hace tomar conciencia del carácter radicalmente contingente y cuestionable de nuestro legado político. Hace que nos demos cuenta de que los mismos conceptos por los que se caracterizan nuestros debates cívicos han sido planteados anteriormente por otras personas, que les han otorgado significados e implicaciones diferentes en contextos distintos. Por otra parte, la historia de las ideas nos recuerda que el debate político es un proceso por naturaleza inagotable. Nos revela cómo los conceptos que han sido objeto de debate en otros contextos históricos a menudo se corresponden con las mismas ideas que inspiran nuestros debates políticos. Estos dos fenómenos relacionados pero de signo opuesto (la contingencia y la perpetuidad de las definiciones conceptuales) ofrecen al estudioso de la historia de las ideas una plétora de argumentos fascinantes —unas veces familiares y otras extraños a ojos de nuestra cultura cívica— acerca de los conceptos que utilizamos en nuestras conversaciones políticas contemporáneas.

Otra ventaja de abordar la propiedad desde un enfoque histórico es, en mi opinión, que nos permite sortear el actual debate filosófico acerca de la naturaleza misma del concepto de propiedad. Este debate gira en torno a la cuestión de si

dicho concepto posee o no una serie de características esenciales. Algunos teóricos afirman que la idea de propiedad se caracteriza por un núcleo conceptual estable y definido. James Penner, por ejemplo, sostiene que la idea de uso exclusivo constituye la «esencia formal del derecho» a poseer una propiedad. De acuerdo con esta interpretación, «el derecho a la propiedad consiste en un derecho a excluir a otros de ciertas cosas que tiene su base en el interés que nosotros tenemos en hacer uso de las mismas» (Penner 1997: 71, omitimos la cursiva del original). Como señala Penner, los conceptos de uso y exclusión a menudo confluyen cuando tratamos los derechos de propiedad: estamos habituados a pensar que la propiedad privada implica nuestra necesidad o deseo legítimos de utilizar una cosa en concreto y exigir, en consecuencia, que nos sea posible excluir a otros de hacerlo. Esta combinación de los elementos de exclusión y uso no significa que nuestros derechos de propiedad solamente sean efectivos en los momentos concretos en que utilizamos el objeto en cuestión; al fin y al cabo, nuestros muebles siguen perteneciéndonos cuando no estamos haciendo uso inmediato de ellos. Lo que refleja la idea de uso exclusivo es, por el contrario, la relación existente entre nuestra propiedad legítima y nuestro propósito e intencionalidad. Recoge el hecho de que apreciamos la institución de la propiedad por cómo nos vemos beneficiados por el papel que desempeña en nuestros proyectos personales a largo plazo. En esta interpretación del concepto, los derechos de propiedad otorgan al poseedor una serie de beneficios que se manifiestan en el ejercicio de ciertas libertades: puede compartir, transferir u obtener provecho de sus posesiones sin interferencia ajena, así como llegar a acuerdos sobre las mismas a través de diversas formas de contrato.

Podemos apreciar de inmediato que esta teoría sobre el significado esencial de la propiedad es, de forma bastante explícita, simultáneamente conceptual y normativa: en ella queda claramente expresado cómo lo que se presenta como la naturaleza esencial de la propiedad (el derecho de exclusión) se deriva del objetivo legítimo de la misma (los intereses a los

que sirve su uso). No obstante, lo fundamental aquí es que esta teoría plantea la propiedad como una idea tangible y unitaria, caracterizada por un núcleo conceptual definitivo. Esta «tesis unitaria», así como el análisis en el que se sostiene, posee un claro poder de convicción a nivel intuitivo, al describir la que parece ser la concepción de la propiedad de la que nos servimos en nuestra vida diaria, cuando nos paramos a reflexionar al respecto. Parece sencillo aceptar que el derecho a una silla se explica por los beneficios que derivamos de poder usarla como nos parezca, así como que la manifestación práctica de esta prerrogativa es mi derecho a excluir a otros de interferir con mi propiedad. Sin embargo, a pesar de su capacidad de persuasión intuitiva, esta concepción de la propiedad basada en la existencia de un núcleo de significado esencial —ya quede este definido por medio de la idea de uso exclusivo o de alguna otra característica— ha caído en los últimos años en un cierto descrédito académico.

La forma más influyente de plantear el problema de la propiedad en la filosofía legal contemporánea consiste en abandonar la noción misma de propiedad como concepto unitario, pasando a entenderla como un «haz» de relaciones legales discretas y separables. Existen diversas teorías sobre cuáles son exactamente los elementos que componen este haz, pero lo fundamental es la idea de que resulta posible disgregarlos y que ello nos proporcionará una mejor comprensión de los fenómenos legales y sociales que nos ocupan. Los partidarios de la teoría del haz sostienen que esta nos permite despejar lo que a su entender es una confusión nebulosa de conceptos diversos, que enturbia los debates políticos y legales sobre el tema. Para entender plenamente el planteamiento subyacente a la teoría del haz, debemos volver sobre nuestros pasos por un momento para examinar algunos de los aspectos característicos de la noción misma de los «derechos». Más allá de su finalidad política como expresión de determinados valores —que puede incluir el reconocimiento de nuestra dignidad o de nuestro estatus moral dentro de la comunidad—, los derechos tienen la función de facilitar o limitar el ejercicio de ciertas libertades, volviendo permisibles

algunas acciones pero no otras. En lo tocante al derecho de propiedad, esta función resulta clara y está relacionada con nuestro ya mencionado interés en proteger de manera sistemática y permanente determinados recursos, que pasan a ser propiedad nuestra y de nadie más.

Puede que un elemento aún más fundamental para entender la noción de derechos sea la naturaleza relacional de estos. Los derechos delimitan un cierto ámbito de acción permisible entre individuos y, por tanto, solo tienen razón de ser dentro de un contexto social: tenemos derechos frente a los demás. Los derechos de propiedad rigen relaciones entre personas (y corporaciones), no entre personas (y corporaciones) y cosas específicas. Cabe suponer que, en un mundo con una sola persona (y muchas cosas), la noción de derechos de propiedad resultaría irrelevante, dada la ausencia de un contexto relacional que les diera sentido: en tal escenario, no habría nadie contra quien pudiéramos hacer valer tales derechos. Ser conscientes de este rasgo de los derechos puede ayudarnos a permanecer alerta ante ciertas confusiones lingüísticas en las que tendemos a caer al hablar sobre la propiedad. Podemos aludir al derecho que tengo sobre mi lupa, pero es un error pensar que hacemos valer este derecho frente al propio objeto inanimado, en lugar de frente a los demás agentes que participan en mi esfera socio-legal.

No todas las relaciones legales convencionales tradicionalmente asociadas al concepto de posesión de propiedad constituyen derechos en el sentido estricto de la palabra. Los filósofos suelen seguir a Wesley Hohfeld (1919) en su interpretación de los derechos como exigencias que se caracterizan por ir acompañadas de un concepto correlativo de deber. Esta clase de derechos implica la correspondiente existencia de ciertos deberes hacia los demás. El derecho que tengo sobre mi tetera, en este sentido de «exigencia», conlleva para los demás la obligación correlativa de respetar mi posesión del objeto, así como la prohibición de interferir con ella. Dicho sin rodeos, mi derecho de propiedad supone, en la mayoría de los casos, que tienes la obligación de no tocar mis cosas y que, llegado el caso, la autoridad legal competente

puede actuar para imponer el cumplimiento de esta obligación. No obstante, no todos los derechos constituyen exigencias de este tipo. Sería bastante inusual, por ejemplo, interpretar el derecho a la libertad de expresión como la clase de derecho que genera en los demás una obligación análoga. Por lo común, se entiende que un derecho semejante no implica que cualquier otra persona tenga la obligación de no interferir con el ejercicio del mismo —hablando a la vez que tú o distrayendo de alguna otra manera a tu audiencia, por ejemplo —. Los derechos a ejercer y obstaculizar la libertad de expresión parecen coexistir de manera coherente, sin que entren en juego deberes de no interferencia. Cabría argumentar que una forma más razonable de plantear la libertad de expresión sería recurriendo a la noción de Hohfeld de un derecho de «privilegio» (o una libertad), que no tiene como contrapartida ninguna obligación, sino simplemente el privilegio correspondiente de los demás. El hecho de que una persona tenga un privilegio que le permite llevar a cabo determinada acción supone la ausencia de una obligación a abstenerse de hacerlo: los privilegios son esencialmente libertades (negativas) para actuar de determinada manera sin temor a recibir una sanción, pero no conllevan su propia protección imponiendo a los demás ciertos deberes análogos que los obliguen a facilitar esas acciones.

Aunque pueda parecer obvio que los derechos de propiedad son derechos de exigencia que implican deberes de no interferencia para los demás, esta visión se ve complicada cuando pasamos a concebir la propiedad como un haz de relaciones legales independientes. Convencionalmente, se entiende que la posesión de mi tetera conlleva mi derecho a su uso exclusivo, pero también puede implicar otros derechos adicionales o estar ligada a ciertas condiciones o limitaciones. Además de mi derecho a utilizarla, mi propiedad sobre la tetera probablemente incluya una serie de lo que Hohfeld denomina «poderes». En el marco conceptual de Hohfeld, un «poder» implica la capacidad de transformar relaciones legales. Mi derecho de propiedad puede incorporar, por ejemplo, el poder de transmisibilidad, que me otorga la capacidad de

decidir (en tanto que poseedor) darte mi tetera, junto con el haz de derechos que la acompaña, por medio de un intercambio o, a mi muerte, de una herencia.

En un influyente ensayo sobre el significado del concepto de propiedad, A. M. Honoré enumera once «ingredientes fundamentales de la propiedad», identificando así algunos de los elementos que podemos esperar encontrar en nuestro haz de derechos. Según Honoré:

> La propiedad comprende el derecho de posesión, el derecho de uso, el derecho de administración, el derecho sobre los ingresos del objeto, el derecho al capital, el derecho a la seguridad, los derechos o incidentes de transmisibilidad y ausencia de término, la prohibición de uso nocivo, la sujeción a la ejecución y el incidente de residualidad (1993: 370).

Una de las observaciones fundamentales de Honoré es que no hace falta que todas estas relaciones legales se den conjuntamente para que pueda aplicarse el estatus de propiedad. Tener un derecho de propiedad sobre algo puede significar cosas distintas en distintos contextos; no debemos esperar que todos los haces estén compuestos por los mismos elementos. Entre otras cosas, esta observación implica que basta con que varias de las relaciones enumeradas arriba estén presentes para que pueda hablarse de un derecho de propiedad. Según Honoré, podemos cabalmente imaginar que alguien posea un terreno sin que le corresponda por ello el poder de dejarlo en herencia a quien quiera. Su listado de las posibles relaciones de propiedad sugiere una cierta flexibilidad en la interpretación de este concepto y resulta de gran ayuda para ilustrar la teoría del haz. Esta nos obliga a trasladar nuestra atención del todo a sus componentes individuales y a analizar cada uno de ellos por separado. Encontramos así que es posible reducir la que hasta ahora pudiera haber sido nuestra noción de posesión a sus componentes fundamentales, que pueden a su vez tener sus propias y diversas justificaciones morales, políticas o legales. Cuando examinamos el haz de derechos que opera en un determinado conjunto de relaciones legales, se pone de manifiesto el carácter contingente de las relaciones entre ellos: el derecho de una persona a ocupar un

terreno no guarda necesariamente relación con su derecho concomitante a transferirlo. El hecho de que esas relaciones individuales en concreto se den conjuntamente en una ocasión determinada, podemos argumentar, no significa que quepa hablar de una noción de propiedad claramente definida en tanto que un todo unitario. No es difícil imaginar situaciones en las que la idea de propiedad pueda resultar aplicable a haces de distintos o menos derechos.

Una de las implicaciones de la teoría del haz —y quizá uno de los motivos que impulsan a sus defensores— es que la noción misma de propiedad, tomada como objeto de estudio con carácter singular, es resultado de una forma de pensamiento errónea y confundida. Se diría que las alusiones a un concepto general de propiedad proyectan una impresión ilusoria de unidad sobre lo que en realidad no constituye una sino numerosas relaciones legales distintas. No podemos considerar estas relaciones como una única entidad sin caer en una comprensión errónea de sus naturalezas, justificaciones e implicaciones. En el modelo del haz, no tiene sentido analizar la propiedad como institución y deberíamos, por el contrario, centrarnos en el estudio de prácticas específicas, como el derecho de uso o el poder de transferencia. De este modo, el concepto de propiedad desaparece completamente de nuestra teoría y la idea de un «propietario» se nos revela como una simplificación equívoca, puede que incluso un error de categorización, carente de toda base real[4]. La idea de propiedad se nos revela como una ficción, una suerte de abreviatura lingüística extrañamente inexacta que no hace sino perpetuar una idea comúnmente aceptada que nos impide comprender correctamente ciertos fenómenos sociales y legales.

La teoría del haz puede resultarnos irresistible. Al fin y al cabo, parece posible disgregar, en cualquier situación en la que el concepto de propiedad resulte aplicable, diversas relaciones legales separadas, disolviendo así nuestra interpretación cotidiana del concepto de posesión. La idea de que la esencia del concepto de propiedad pueda encontrarse en el derecho de uso exclusivo resulta obviamente incompatible con los rasgos

más persuasivos que caracterizan la teoría del haz, de la cual se desprende que otorgar un papel central a la noción de uso (o a cualquier otro elemento que se proponga como esencia de la propiedad) no es sino una estipulación algo arbitraria, que no será capaz de cumplir con la función que le ha sido asignada. A pesar de la actual preponderancia de la teoría del haz —que nos conmina a abandonar toda referencia a la propiedad como concepto singular—, me parece pertinente seguir utilizando el concepto de propiedad como centro de interés legítimo y fructífero para nuestra labor teórica. Al abordar el estudio de las ideas políticas desde un enfoque histórico nos es posible sortear los debates en torno al verdadero significado del concepto de propiedad o, en verdad, de cualquier otro concepto polémico de la teoría política. Al plantear la propiedad como un conjunto de ideas, relacionadas de manera contingente, que constituyen una tradición histórica de pensamiento, evitamos quedar atrapados en los callejones sin salida a los que nos conducen tanto el esencialismo conceptual como la negación de todo significado. Recurriendo a esta interpretación histórica, los capítulos siguientes abordan la propiedad no como un concepto singular que perdura al margen o a lo largo del tiempo, sino como una serie de interpretaciones rivales de dicho concepto que conjuntamente conforman una tradición intelectual e incluyen la multitud de relaciones discretas señaladas en la teoría del haz.

A lo largo de este libro me iré deteniendo en partes particularmente importantes de la tradición de pensamiento y debate acerca de la propiedad. Llevaré a cabo un análisis y valoración críticos de concepciones y problematizaciones normativas de la propiedad formuladas por diversos autores, cuyos escritos a menudo dialogan entre sí. Estudiaremos cada una de estas teorías en sus propios términos, en la medida en que no recurrimos a una determinada definición de propiedad a modo de modelo con el que comparar las distintas teorías individuales. Esta clase de análisis a través del estudio de autores particulares busca evitar presentar una determinada tradición intelectual cristalizada en la forma de una ideología fija. Aunque a menudo haré referencia a tradiciones políticas o

teóricas como el libertarismo, el utilitarismo, el anarquismo, etc., utilizo estas etiquetas con cierta libertad; como volveré a subrayar en su momento, la teoría de Nozick no agota todas las posibilidades de la teoría libertaria en relación con el problema de la propiedad, como tampoco la postura utilitarista se ve definida por la teoría de Bentham. Ninguna de las teorías particulares acerca de la propiedad puede reducirse a la postura de la tradición intelectual a la que pertenece o a la ideología política que supuestamente representa[5].

La estructura del libro

En este capítulo he expuesto el espinoso problema de definir el concepto de propiedad en tanto que uno de los conceptos fundamentales de la teoría política. He analizado dos interpretaciones opuestas de este concepto: una afirma que este posee un núcleo esencial, mientras que otra lo considera un concepto equívoco, que, para su análisis, debe ser descompuesto en las diversas relaciones legales particulares y discretas que lo constituyen. Sugiero que, a pesar del atractivo de la teoría del haz, la noción de propiedad aún posee la amplitud y la fuerza conceptual necesarias para abordar un cierto conjunto de ideas que conforma una clara tradición argumentativa de la teoría política. Como veremos más adelante, diversos pensadores políticos pertenecientes a distintas tradiciones filosóficas se han esforzado por definir, teorizar y cuestionar el concepto de propiedad, aun cuando discrepen acerca de su naturaleza precisa.

El resto de este libro está estructurado de la siguiente manera. En el primer capítulo, examino los motivos por los que cabe pensar que necesitemos hallar una justificación convincente para la propiedad privada. Para explicar por qué se trata de un problema de urgencia, más allá del hábito que ya señalamos como característico de los filósofos políticos de observar el mundo y preguntarse por qué es como es, expondré algunas de las argumentaciones más radicales que el pensamiento político occidental ha formulado en rechazo de la legitimidad de la posesión de propiedad. Después de describir

brevemente la poderosa crítica de Jean-Jacques Rousseau en el siglo xviii, expondré brevemente los argumentos en contra de la propiedad de algunos autores de las tradiciones anarquista y socialista, centrándome en las ideas de Pierre-Joseph Proudhon y William Morris. Gran parte de los argumentos en contra de la propiedad privada guardan relación con la grave pobreza y desigualdad que implica la existencia de un mundo caracterizado por «lo tuyo» y «lo mío», así como con el atractivo que, según los detractores de la propiedad, posee el mundo radicalmente distinto que podemos imaginar como alternativa.

El resto del libro es una respuesta al desafío que entraña la acusación de ilegitimidad que estos autores lanzan contra la propiedad privada. A lo largo de estos cinco capítulos, expongo diversos intentos de proporcionar una justificación teórica a la institución de la propiedad. En los capítulos dos y tres, examino una concepción de la propiedad característica de la tradición libertaria, centrándome en cómo este concepto queda construido como un derecho inviolable, lo que vuelve ilegítima la recaudación coercitiva de impuestos. Empiezo por analizar la teoría libertaria de Robert Nozick, con el fin de mostrar cómo su defensa radical de los derechos de propiedad frente a la autoridad del Estado no se deriva, en último término, de un compromiso hacia la libertad, sino del principio de propiedad de uno mismo. En el siguiente capítulo, revelo cuáles son las raíces del principio de propiedad de uno mismo a través de un análisis de la historia de los que están considerados como los antecedentes del pensamiento libertario (en las teorías iusnaturalistas del Renacimiento y la modernidad). Señalo cómo, en estas teorías históricas, los derechos de propiedad se han visto tradicionalmente justificados apelando al marco de una teoría del derecho natural y sugiero que, una vez lo deslindamos de esta teoría, el principio moderno y secularista de la propiedad de uno mismo se nos revela excéntricamente individualista e incapaz de sostener la radical conclusión política que propone Nozick. Aunque la tradición libertaria podría parecernos el marco ideológico más obvio para buscar la justificación de la propiedad privada, mi conclusión es que

los filósofos tienen que seguir buscando.

En los capítulos cuarto y quinto, examino otras justificaciones de la posesión de propiedad que no apelan al derecho natural para defender dicha institución. Me centraré primero en las teorías consecuencialistas presentadas en los escritos de David Hume, Jeremy Bentham y J. S. Mill, todos ellos pertenecientes a la tradición utilitarista. Cada uno de estos autores se sirve del concepto de utilidad de manera distinta para justificar la existencia de la institución de la propiedad y las convenciones legales asociadas a ella. Tras examinar la lógica que las inspira, llego a la conclusión de que también estas tres justificaciones, pese a resultar fascinantes e intuitivamente persuasivas, se revelan incapaces de proporcionar un fundamento sólido sobre el que legitimar la existencia de la propiedad privada. Esta debilidad radica en su necesaria dependencia de presupuestos empíricos. En el capítulo quinto paso a describir la que podría ser la justificación más convincente de la propiedad privada dentro del pensamiento político de la modernidad. Esta justificación nos la proporcionan los escritos políticos del filósofo alemán del siglo xix G. W. F. Hegel, que en ellos investiga de manera rigurosa el significado y el propósito de la propiedad en sus dimensiones individuales y sociales. Sugiero que lo que nos atrae de la justificación hegeliana es que logra explicar tanto la naturaleza individualista de la propiedad privada como la justificación social que posee en último término, eludiendo al mismo tiempo las incertidumbres que harían zozobrar cualquier versión consecuencialista de su teoría.

Esta, sin embargo, pese a ser capaz de proporcionarnos una explicación convincente de *por qué* existe la propiedad y las *formas* que esta puede adoptar, no está libre de controversia. Para empezar, nos obliga a plantearnos los problemas de la pobreza, la desigualdad y la injusticia intergeneracional, a los cuales Hegel o bien no hace alusión o bien nos ofrece respuestas que están lejos de resultar satisfactorias. Al planteamiento general de su teoría le falta algo que solo puede abordarse desde un marco normativo más completo. Por ello, en el capítulo sexto, paso a examinar los argumentos a favor de

esta clase de aproximación holística en relación con lo que John Rawls denomina una «democracia de propietarios». La teoría de Rawls inserta su compromiso con la posesión de propiedad en el marco más general de su teoría de la justicia, al tiempo que logra compaginar los compromisos liberales de libertad e igualdad. Mi conclusión final es que la propiedad privada resulta, en verdad, justificable como institución social, pero que su valor conceptual no puede ser articulado y apreciado de forma aislada, sino que necesita de un marco filosófico normativo más amplio. Para llegar a esta conclusión, hemos de embarcarnos en un largo viaje. Antes de zarpar, no obstante, debemos considerar la posibilidad de que el viaje no merezca la pena, tal y como sugiere el argumento que afirma que debemos rechazar de plano la propiedad privada como una institución política indefendible.

---

4 Para un análisis exhaustivo que propugna esta concepción de la propiedad como un concepto engañoso, véase Glackin 2014.

5 Para una convincente teoría filosófica acerca de la naturaleza de las tradiciones intelectuales, véase Bevir 1999.

2 Para un desarrollo de esta tesis, véase Pettit 1999 y también Skinner 2002.

3 Para un estudio extenso y esclarecedor de las teorías filosóficas históricas y contemporáneas sobre el poder de legar bienes, véase Halliday 2018. Para más información, véanse también Braun 2010 y Lamb 2014.

1 Otras introducciones teóricas al concepto de propiedad incluyen Becker 1977; Ryan 1984; Reeve 1986 y, con un espíritu más historicista, Garnsey 2007. Entre los análisis filosóficos más extensos se incluyen Munzer 1990; Penner 1997, 2020 y Harris 2002, así como el estudio más reciente del concepto —como parte de una exploración más amplia de los derechos humanos— en Cruft 2019. Para una excelente historia reciente de la idea de propiedad que cubre mucho más terreno del que le es posible abarcar a este libro, véanse los tres volúmenes de Christopher Pierson (2013, 2016, 2020). En mi opinión, el examen más creativo y riguroso de la propiedad dentro de la teoría política contemporánea sigue siendo Waldron 1988.

1. La oposición a la propiedad privada

La mayor parte de este libro está dedicada a examinar diversos argumentos en defensa de los derechos de propiedad presentados a partir de distintas teorías políticas. Nos detendremos a estudiar diversos argumentos que tratan de justificar la propiedad privada como institución social y examinaremos distintas teorías que pretenden explicar la razón de ser y la importancia de un mundo caracterizado por la existencia de cosas «tuyas» y «mías». No obstante, antes de pasar a considerar los diversos argumentos filosóficos a favor de la propiedad privada, vamos a dar la palabra a sus críticos. Podría parecer que con ello no estoy haciendo sino empezar la casa por el tejado, pero lo que pretendo es recalcar de este modo el interés que presenta este tema llamando la atención sobre la controversia que genera. Aunque la propiedad pueda parecernos un concepto de lo más ordinario y mundano —un concepto que a menudo damos por hecho como una de las realidades cotidianas de nuestras sociedades occidentales con un sistema capitalista desarrollado— su justificación es una tarea importante y urgente. Un breve vistazo a algunos de los argumentos más provocadores en contra de su existencia nos bastará para entender la necesidad —más allá de la obsesión del filósofo político por investigar con ojo crítico todos los aspectos de la vida social— de dotarla de una justificación convincente. Algunos pensadores políticos han llegado a la conclusión de que, en el mejor de los casos, la propiedad carece de una justificación persuasiva y, en el peor, opera en el mundo como una fuerza del mal. Desde hace tiempo, la propiedad privada ha sido el blanco de numerosas críticas de autores de las tradiciones anarquista y socialista modernas, que la acusan de constituir una fuente de miseria e injusticia. Puesto que el espacio de que dispongo es limitado, me centraré únicamente en tres de los autores políticos de la época que lanzan críticas hirientes contra los derechos de propiedad: Jean-Jacques Rousseau, Pierre-Joseph Proudhon y William Morris.

Las inquietudes relativas a la legitimidad de la propiedad privada son incluso anteriores al auge del capitalismo industrial. Vemos cómo, ya con la aparición de la sociedad comercial en el siglo XVIII, los críticos de la propiedad privada comienzan a presentar argumentos que a día de hoy todavía resultan clarividentes. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), Jean-Jacques Rousseau articula una de las invectivas filosóficas más incendiarias e influyentes en contra de la propiedad privada y la organización social a la que esta da lugar. La tremenda contundencia de su crítica radica en cómo logra entretejer dos argumentos independientes, ambos ya por sí solos de gran peso: en su análisis de la propiedad señala, por una parte, las consecuencias indeseables de su existencia y, por otra, la legitimidad sumamente dudosa de sus orígenes[6]. Considera que quienes defienden la sociedad comercial están obviando estos dos hechos. El punto de partida de la argumentación de Rousseau es el fenómeno de la desigualdad, un hecho a su entender evidente, deplorable por cómo ha truncado la libertad y el bienestar humanos. Su objetivo en el *Discurso* es identificar los factores que causan esta desigualdad y perpetúan las radicales diferencias materiales y culturales entre ricos y pobres por las que se caracteriza la modernidad. Una de las aportaciones más novedosas de Rousseau es la afirmación de que esas desigualdades carecen de una base natural. Al contrario, para él, el auge de la desigualdad es un problema de carácter ineludiblemente social: no se trata de un hecho natural, sino del resultado de una organización social. El fenómeno de la desigualdad, tal y como se manifiesta en la sociedad civil, no existe en lo que Rousseau identifica como un estado premoderno y «salvaje», donde no hay lugar para las nociones de «necesidad, avaricia, opresión, deseos y orgullo» (Rousseau 1997a: 132). Al contrario de lo que opinan filósofos como Hobbes, para quien nuestro egoísmo innato hace que la vida sin autoridad política resulte extremadamente peligrosa, Rousseau sostiene que el estado en que vive el ser humano

previamente a su socialización es mayormente pacífico.

En su análisis del «hombre natural», Rousseau parece dar a entender que lo que explica la ausencia de desigualdad en el estado salvaje no es tanto una cualidad que este posea, sino algo de lo que carece, y una de las cosas que no hay en el estado natural es, precisamente, propiedad privada. Rousseau insiste en que el hecho mismo de establecer la propiedad individual y privada como institución contribuyó a crear y, más tarde, a cultivar, una desigualdad de posesiones materiales, estatus social y calidad de espíritu. En un conocido pasaje del *Discurso*, Rousseau declara:

> El primer hombre al que, habiendo cercado un pedazo de tierra, se le ocurrió decir «esto es mío» y encontró a gente lo bastante simple para creerle fue el auténtico fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras y asesinatos, cuántas miserias y horrores le podría haber ahorrado a la Humanidad quien, arrancando del suelo las estacas o rellenando el foso, hubiera gritado a los suyos: «No escuchéis a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la Tierra, de nadie» (Rousseau 1997a: 161).

Rousseau reconoce seguidamente que la tendencia a adquirir propiedades personales no surgió en el vacío, sino que se vio posibilitada por la existencia de «ideas previas» favorables al egoísmo y a la corrupción. La expresión institucional de la privatización de la propiedad en la modernidad marca, no obstante, un punto clave en este proceso de degradación. Que la legitimidad de la propiedad privada se vea ratificada es, piensa Rousseau, un anuncio del paso a una nueva etapa en el proceso de consolidación de la desigualdad y, con ello, de la miseria humana, así como una calurosa invitación a esos «crímenes, guerras y asesinatos» por los que ha llegado a caracterizarse nuestra vida social.

Para Rousseau, el problema no es solo que alguien cerque una porción de tierra para excluir de ella a los demás. La desigualdad material, en realidad, no es más que la primera parte del problema. Lo que la teoría de Rousseau explora es, en último término, la transformación psicológica que el advenimiento de la sociedad comercial ha ocasionado en los seres humanos. Además de dar legitimidad a las diferencias

cuantitativas en la posesión de propiedades, el establecimiento de la propiedad privada hace que se consolide en la sociedad un *ethos* de desigualdad. El reparto desigual de los recursos naturales no tarda en dar lugar a una aún más insidiosa desigualdad de poder y estatus. Las relaciones sociales pasan a caracterizarse por el predominio de los ricos sobre los desposeídos y los necesitados, que carecen de dignidad moral y se ven en dificultades para asegurar su subsistencia económica. Por su parte, la situación de los ricos no es mucho mejor, corrompidos como lo están por sus deseos de lujo y esclavizados por su orgullo y sus costumbres sociales. El espíritu anti-igualitario queda perpetuado, en última instancia, a través del aparato legal y político. Los ricos, que no poseen ya virtud genuina, se ven impulsados por motivaciones egoístas a implementar leyes que favorecen sus intereses y la protección de su propiedad. Son conscientes de que «puesto que [sus derechos de propiedad] han sido adquiridos únicamente a través de la fuerza, la fuerza podría arrebatárselos sin que tuvieran motivo para protestar» (Rousseau 1997a: 172), y por ello les es imprescindible establecer un sólido sistema punitivo que les permita asegurar la preservación de sus pertenencias y mantener su estatus.

La otra poderosa tesis que Rousseau esgrime es que el acto inicial de adquisición de propiedad fue en sí mismo un robo y, en consecuencia, la institución de la propiedad privada en su totalidad —continuada a través de transferencias de propiedad, herencias, etc.— carece de una base legítima. Si el argumento histórico de la apropiación injustificada es correcto, ciertamente tenemos motivo para pensar que sus implicaciones se extiendan mucho más allá del contexto desde el que escribe Rousseau en el siglo XVIII. Al fin y al cabo, si la primera situación a la que cabe aplicar la categoría de propiedad privada corresponde a una adquisición ilegítima, equivalente al robo institucionalizado, todas las transacciones subsiguientes, derivadas de ese crimen original, podrían verse igualmente desacreditadas. Aunque a primera vista pueda parecer que no exista relación alguna entre el acto inicial de apropiación mediante el cercado de un terreno y mi derecho

exclusivo sobre la mesa de centro que acabo de comprarme, la legitimidad de la segunda podría depender en verdad de la primera. Resulta perturbador pensar que los derechos que damos por sentados y de los que dependemos para la realización de nuestras actividades cotidianas podrían no ser sino el eslabón más reciente de una cadena de afrentas históricas.

¿Está Rousseau en lo cierto al declarar que la propiedad privada tiene un origen ignominioso? En muchos sentidos, la respuesta está abocada a ser que, sencillamente, no tenemos modo de saber con exactitud cómo se produjo la primera adquisición de propiedad de la historia, pero sí que sabemos lo suficiente acerca de la naturaleza de la expansión colonial para que nos sea posible afirmar con conocimiento de causa que, en esencia, al obligar a diversos pueblos indígenas a abandonar sus tierras, los colonizadores no hicieron sino robar enormes porciones de la Tierra. Cuando John Locke, a finales del siglo XVII, escribe que «en el principio, todo el mundo era América» (1988: 301), se está refiriendo a la naturaleza entonces, a su entender, inmancillada de este continente. En el contexto de su teoría de la propiedad, que examinaremos en mayor profundidad más adelante, podemos interpretar esta frase como la afirmación de que hubo un tiempo en que el mundo aún no se había dividido para hacer posible el uso individual de sus territorios y en el que no había, por tanto, derechos de propiedad. Por supuesto, hoy en día somos conscientes de que, al declarar el estado virginal de América, Locke hablaba desde una perspectiva colonial que negaba la autonomía moral y la correspondiente legitimidad política de los pueblos indígenas, que tenían concepciones de la propiedad incompatibles con la cosmovisión de Locke[7]. El colonialismo moderno —no solo en América, sino también en África, Australasia y otros territorios — pone de manifiesto la cantidad de ejemplos que podemos encontrar en todo el mundo de cómo la sucesión de derechos institucionalizados de propiedad privada a menudo se ha iniciado con un robo a los pueblos indígenas, acompañado de su masacre o de su desplazamiento forzoso y violento. Aun así, este pasado colonial no vuelve necesariamente ilegítimos los

derechos de propiedad que, tras la perpetración de esta violencia, se han transmitido a través de generaciones. Antes de que podamos llegar a una conclusión semejante debemos evaluar los argumentos recabados a lo largo de la historia del pensamiento político que buscan justificar tales derechos. La realidad innegable del colonialismo resalta, no obstante, tanto la necesidad de que sean los defensores de la propiedad privada quienes asuman la tarea de darle justificación como los motivos que hacen de esta una tarea importante y políticamente urgente.

En el *Discurso*, Rousseau nos lanza provocadora y llanamente la siguiente pregunta: ¿cómo puede justificarse la propiedad teniendo en cuenta las «miserias y horrores» que se derivan de su existencia? De su análisis parece desprenderse que la propiedad no es sino un robo institucionalizado —sobre todo si consideramos que, en su opinión, es un simple fíat lo que constituye el fundamento para la instauración inicial de la propiedad—. Al poseedor de propiedad de los tiempos modernos, Rousseau le lanza la siguiente pregunta: «¿Eres consciente de que un gran número de tus hermanos muere o sufre por falta de lo que tú tienes de sobra y de que necesitabas el consentimiento expreso y unánime de toda la Humanidad para agenciarte cualquier elemento de la subsistencia común que excediera o fuera más allá de tus propias necesidades?» (1997a: 172). Si la modernidad se nos revela como una era corrupta y miserable debido a la privatización de la propiedad, cabría pensar que de ello se desprende que la alternativa recta sea algún tipo de sociedad comunista en la que los frutos de la tierra sean de todos y cualquiera pueda hacer uso de ellos cuando lo necesite. Como veremos más adelante, no es esta la conclusión a la que llega Rousseau, pero sí la de otros pensadores políticos inspirados por su crítica.

Proudhon y la crítica anarquista contra la propiedad

La filosofía política de Rousseau ejerció una profunda influencia sobre autores posteriores de las tradiciones anarquista y socialista, muchos de los cuales se muestran aún

más radicales que Rousseau en el diagnóstico y la cura que proponen para los males económicos ocasionados por la propiedad privada. Uno de estos autores es el anarquista francés del siglo XIX Pierre-Joseph Proudhon, que desarrolla a través de sus escritos la crítica social de Rousseau[8]. Aunque, a lo largo de su vida, su pensamiento atravesó diversos posicionamientos políticos, la que posiblemente constituya su obra más icónica, *¿Qué es la propiedad?* (1840), presenta una crítica despiadada de la propiedad privada, en la que desmonta muchas de las estrategias argumentativas tradicionalmente empleadas para justificarla. Para Proudhon, propiedad y pobreza son realidades de naturaleza contraria pero, al mismo tiempo, unidas en una relación de dependencia mutua: la presencia de una conlleva la presencia de la otra. Buena parte de la obra más importante de Proudhon está dedicada a criticar muchas de las teorías populares sobre el origen de la propiedad privada, que a él le parecen infundadas. Rechaza por inverosímiles diversos argumentos que pretenden explicar el origen de la apropiación legítima apelando a los derechos que se derivan de la ocupación inicial de un territorio o al consentimiento universal de la humanidad. A Proudhon, al igual que a la crítica postcolonial más adelante, estas narrativas le parecen ficciones ofensivas. No ve motivo por el que la posesión de una determinada porción de tierra deba corresponderle a cierto individuo por el mero hecho de haber sido su primer ocupante y le parece imposible que en ningún momento de la historia los propietarios buscasen, y mucho menos obtuviesen, el consentimiento universal para tomar posesión de sus bienes.

Proudhon sostiene que los orígenes de la institución de la propiedad privada no datan de la Antigüedad ni de la prehistoria, sino que son decididamente modernos. Aún más, Proudhon considera que la propiedad solo adquiere reconocimiento político en un momento significativamente posterior a lo que afirma Rousseau, y que no es hasta la revolución francesa cuando la propiedad privada pasa a constituirse como un derecho fundamental. Según Proudhon, el espíritu revolucionario, con su famoso compromiso hacia la

trinidad política de libertad, igualdad y fraternidad, está imbuido de un individualismo inherente que se encuentra explícitamente en consonancia con la privatización de los derechos de propiedad y la exclusión de las masas de estos derechos. Así, aunque el respeto por el principio de igualdad queda reverencialmente recogido en la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* con el estatus de axioma moral, no se trata más que de un barniz de hipocresía. Tanto la *Declaración* como los documentos constitucionales redactados posteriormente por influencia de esta son del todo incapaces de explicar en qué consiste exactamente la «igualdad ante la ley» que profesan. Una idea tan abstracta alberga el potencial para la aparición de graves desigualdades. Para Proudhon, estos documentos constitucionales que supuestamente se fundamentan en el principio de igualdad en realidad «se basan en una *desigualdad en fortuna y estatus* que no es compatible siquiera con un atisbo de igualdad de derechos» (1994: 29). La colectividad del «pueblo» —supuestamente constituida por los súbditos de un sistema de constitucional igualitario, a ojos de Proudhon, vacío y sin efecto— acabó por quedar nuevamente dividida en los mismos estados desiguales de «privilegio y servidumbre» que caracterizaban a la sociedad previa a la caída del Antiguo Régimen (30). Un verdadero compromiso por la igualdad exige rechazar la propiedad privada, no ratificarla. Así, Proudhon niega la legitimidad de la propiedad no solo por lo indeseable de sus consecuencias, como las terribles penurias, pobreza y desigualdades demostrablemente ocasionadas por su existencia, sino también porque la premisa en la que descansa su justificación invoca un principio de igualdad que, a su vez, exige la propiedad sea abolida para sustituirla por la garantía de libertad individual. La existencia de propiedad privada vuelve impracticable cualquier pretendida libertad formal de la sociedad en cuestión. Así, para Proudhon, la propiedad es (1) inaceptable desde un razonamiento consecuencialista y (2) contradictoria en su propia justificación, que apela tanto a la igualdad como a la libertad pero es incapaz de implementar ninguna de ellas.

La tarea que Proudhon declara emprender en su obra

consiste en demostrar que «cualquier argumento imaginable a favor de la propiedad, sea el que sea, apelará siempre, ineludiblemente, al principio de igualdad, esto es, a una negación de la propiedad» (1994: 33), demostrando así que esta es injustificable. En el capítulo cuarto de *¿Qué es la propiedad?,* Proudhon presenta diez proposiciones a través de las cuales pretende demostrar la «imposibilidad» de la propiedad: cómo esta constituye, independientemente de sus orígenes, «una contradicción, una quimera» (117). Varias de estas proposiciones resultan algo excéntricas y desfasadas desde el punto de vista del siglo XXI, ya que basan su razonamiento en ideas de demostración matemática y fórmulas económicas —como sucede, por ejemplo, con los presupuestos aceptados por Proudhon acerca de la necesaria fluctuación de los costes de producción y la propia naturaleza del capital—. Otras de sus ideas, sin embargo, siguen resultando de lo más pertinentes, como cuando postula la relación de necesidad que existe entre la propiedad y la tiranía política.

Para Proudhon, en una sociedad en la que la propiedad es un derecho fundamental protegido por el Estado, el reparto de la autoridad política será radicalmente desigual, puesto que el poder se concentra de acuerdo con la distribución de la propiedad. Proudhon deplora el «régimen de la propiedad», que ha convertido la democracia en una farsa en la que poder político y propiedad van de la mano, de tal forma que quien tiene a su nombre una gran suma de capital posee el equivalente de «varios cientos de votos, mientras que otra persona [que no tiene una propiedad semejante] no tiene más que uno» (1994: 157). Según Proudhon, «si la soberanía de cada ciudadano puede y debe ser proporcional solo a su propiedad, de ello se sigue que los pequeños accionistas están a merced de los grandes», y por tanto «la propiedad es incompatible con la igualdad política y civil» (157-8). Este argumento parece oponerse más a la distribución radicalmente desigual de la propiedad que a la propiedad misma: no parece que haber motivo alguno por el que el derecho a la propiedad privada deba necesariamente generar las grandes desigualdades que alteran la distribución del poder político y

constituyen una amenaza para la democracia. Proudhon discrepa. Considera que, en las sociedades liberales donde los individuos poseen derechos personales, el derecho a la propiedad se vuelve inviolable por su propia naturaleza, y resulta inevitable que de ello se deriven desigualdades distributivas.

Al mismo tiempo —y más explícitamente en algunos de sus escritos posteriores—, Proudhon se opone a cualquier teoría alternativa de la propiedad que sugiera la viabilidad de un poder distributivo centralizado a cargo de preservar la igualdad. En su lugar, defiende una modalidad antiestatista de anarquismo o de socialismo libertario, a menudo denominado «mutualismo», caracterizada por un tipo de mercado en el que los trabajadores poseen de forma esencial su fuerza de trabajo. Solo en un régimen económico semejante puede el individuo alcanzar auténticamente su libertad y realización personal. Puede que Proudhon parta de una concepción de la naturaleza humana menos optimista que la de Rousseau en su descripción del «hombre salvaje», pero aun así nos ofrece una explicación detallada de las condiciones que necesarias para que al individuo le sea posible prosperar en sociedad. Dentro de la exposición de su teoría política anarquista, Proudhon propone un modelo en tres etapas para explicar el desarrollo de la sociabilidad humana. La última de estas etapas se caracteriza por un sentimiento de «equidad», algo que no puede observarse entre los animales no humanos: se trata de una combinación de «generosidad, gratitud, […] y amistad» (1994:183) y constituye la motivación que impulsa el comportamiento individual. Este sentimiento de equidad es lo que nos mueve a «querer estar en comunidad con nuestros semejantes» con el fin de asegurar la «igualdad en la distribución de los productos de la naturaleza y del trabajo» (184). Por ello, según Proudhon, cualquier sociedad que permita la existencia de la propiedad está inevitablemente coartando el pleno florecimiento del individuo. La propiedad, con la lógica anti-igualitaria de su individualismo posesivo, impide que lleguemos a ser la mejor versión de nosotros mismos y que construyamos una auténtica comunidad política.

Por todo esto, Proudhon nos conmina a plantarle cara en tanto que un problema de urgencia moral y política.

El socialismo y la idea de una vida sin propiedad privada

Al igual que la del anarquismo, la tradición socialista está saturada de argumentos que se oponen a la propiedad privada. Estos argumentos a menudo se nos presentan entretejidos en el análisis crítico y sistemático de los sistemas económicos capitalistas en su conjunto. Ya sea implícita o explícitamente, los defensores del capitalismo tienden a aceptar la santidad de los derechos de propiedad privada y ven cualquier otro régimen de propiedad como una forma de economía planificada. No es, por tanto, ninguna sorpresa que el rechazo de la propiedad privada a menudo venga acompañado de un rechazo de la economía de mercado. Karl Marx es, sin lugar a dudas, el crítico más notable del capitalismo de toda la historia del pensamiento político, y ha tenido una profunda influencia sobre el análisis económico del socialismo. Su objetivo era formular una crítica socialista «científica», así descrita para diferenciarla de las críticas propuestas por el socialismo utópico. De hecho, Marx mencionó su «desagrado por las ensoñaciones socialistas sentimentales» como el único aspecto en el que se declaraba plenamente de acuerdo con Proudhon, cuyos análisis del capitalismo, por otra parte, desdeñaba por considerarlos basados en una interpretación superficial e inexacta de los hechos y procesos históricos (Marx 1972a: 142).

La tesis por la que se caracteriza la teoría del materialismo histórico de Marx afirma que la base económica de una sociedad (cómo se estructuran la posesión y organización de sus «relaciones de producción») tiene un poder determinante sobre la «superestructura» (sus instituciones y su naturaleza a nivel político, legal y moral) de la misma. Tal predominio de la base económica sobre la superestructura ideológica y política, en virtud del cual la naturaleza de esta se explica en función de la naturaleza de aquella, tiene dos consecuencias relevantes para nuestras reflexiones sobre la propiedad. La primera es

que, para comprender el régimen de propiedad específico de una sociedad, debemos entenderlo como un subsistema dependiente de su organización económica. Así, en las sociedades capitalistas, a diferencia de las feudales, el poder económico está concentrado en manos de la clase capitalista dominante (la burguesía), que explota a quienes quedan excluidos de ese poder (el proletariado) obligándolos a vender su fuerza de trabajo para garantizar su subsistencia por menos de su auténtico valor. La segunda consecuencia de la tesis materialista de Marx que debemos señalar es que cualquier intento de proporcionar a la propiedad una justificación normativa a través de la metodología de la filosofía política tiene altas probabilidades de fracasar, ya que tales justificaciones normativas pertenecen irremediablemente a la superestructura y, como tal, no se les puede otorgar una autoridad racional autónoma. Los argumentos morales a favor del derecho a la propiedad privada están abocados a no ser más que la expresión ideológica de un interés de clase que inevitablemente tienen la función de defender —como sucede en el caso de la revolución francesa, otro punto de acuerdo entre Marx y Proudhon—. La existencia de un derecho inviolable a la propiedad privada no está, por tanto, verdaderamente fundamentada en un compromiso abstracto hacia la libertad o la igualdad, sino en la muy real necesidad de la burguesía de establecer un código moral (y legal) que le permita salvaguardar sus intereses. Las distintas teorías de la propiedad desde John Locke a Robert Nozick no pueden calificarse simplemente como correctas o incorrectas, ya que no es posible entenderlas sino como expresión de los intereses de su clase social, la cual, a su vez, es fruto de las relaciones económicas que imperan en ese momento histórico. Por supuesto, de esta tesis se desprende también que cualquier argumento moral en contra de la propiedad privada tampoco será otra cosa que la expresión de un interés de clase. El marco conceptual de Marx no parece dejar lugar para una teoría política normativa cuya autoridad podamos tomar como guía.

Según Marx, la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado acabará por desembocar en el derrocamiento

revolucionario del sistema capitalista y en su sustitución por algún sistema alternativo de carácter comunista. Este derrocamiento constituye el propósito histórico del proletariado. En su *Manifiesto Comunista* (1848), Marx y Engels afirman claramente que «la teoría de los Comunistas puede resumirse en una sola frase: Abolición de la propiedad privada» (1972c: 484). Sin embargo, aunque la oposición de Marx a la propiedad privada —en tanto que un derecho puramente burgués cuya existencia nos dice mucho acerca de la estructura de clase de la sociedad en cuestión— pueda resultar convincente para quienes acepten el materialismo histórico y su correspondiente tesis sobre la naturaleza necesariamente ideológica de toda postura moral, dejará indiferente al resto. Su marco teórico no tiene mucho que aportar a una teoría normativa de la propiedad, más allá de señalar que las perspectivas de semejante teoría son irremediablemente poco halagüeñas. Por supuesto, cuando afirmo que las ideas de Marx sobre la propiedad nos resultan de interés limitado (por cómo la argumentación normativa queda relegada al plano de la ideología) no pretendo dar a entender que para él este concepto no sea extremadamente importante. Claramente, Marx piensa que el teórico socialista científico que se dedique al estudio de la propiedad tiene por delante una considerable labor explicativa y propone varias tesis sumamente interesantes acerca de cómo la evolución de las prácticas de propiedad está en relación con la evolución de los aparatos legal y político (p. ej., Marx 1972b: 186-8). En muchos sentidos, la propiedad es un elemento esencial del análisis económico y político de Marx, pero el enfoque que este emplea se aleja de nuestro interés por la posibilidad de justificar su existencia.

Las implicaciones de la abolición de la propiedad están menos claras en los escritos de Marx que en los de Proudhon. Marx no nos ofrece demasiados detalles en cuanto a cómo habría de manifestarse su particular concepción del comunismo; esta omisión, aunque quizá decepcionante, no ha de sorprendernos, puesto que dedicarse meramente a pintar estampas de lo que sería la vida sin propiedad es precisamente

lo que busca evitar en su modalidad científica del socialismo. Los escritos de Marx tuvieron, no obstante, una enorme influencia sobre diversos autores del socialismo decimonónico que sí continúan en su obra la tradición de describir las posibles manifestaciones de una sociedad sin propiedad privada. Un ejemplo emblemático de esta influencia es el pensamiento del diseñador, novelista y artesano William Morris, fundador, en 1884, de la Liga Socialista británica[9]. Morris estaba poderosamente comprometido con el activismo y la educación, si bien sus escritos políticos son de un carácter claramente distinto de los de Marx, especialmente por el abierto utopismo que manifiesta en ellos. Aunque la obra de ficción de Morris, *Noticias de ninguna parte* (1890), podría leerse como la clase de ensoñación idealizada que Marx y muchos otros de sus seguidores desdeñan, el propósito filosófico y político del libro se aprecia en una de las últimas líneas, cuando el protagonista reflexiona sobre el propósito de sus aventuras. «Regresa» de tus imaginaciones utópicas, concluye, en la voz de uno de los personajes que nos salen al paso a lo largo de la trama, «y sé más feliz por habernos visto, por haber incorporado un poco de esperanza a tu lucha» (Morris 2003: 181-2).

Además de servir para infundir ánimos e incitar a la acción a los esperanzados espíritus de sus compañeros de viaje, *Noticias de ninguna parte* puede entenderse como un intento por empezar a describir cómo sería ese «estado superior» de la sociedad comunista que el *Manifiesto Comunista* y otros escritos no llegan a detallar plenamente. Una de las razones por las que el hecho de que Marx no llegue a concretar en qué consiste la vida en un sistema comunista es tan importante para los críticos radica en que, como ya señalamos, nos resulta bastante difícil imaginar cómo serían nuestras vida sin propiedad privada. Con todo y con eso, una vida sin propiedad tampoco es algo tan extremadamente difícil de imaginar, y en este sentido Morris nos es de gran ayuda. Por otra parte, la concepción de la naturaleza humana que Morris adopta en sus escritos es más rousseauniana de lo que muchos de sus lectores estarán dispuestos a aceptar, con una representación de la vida

en el comunismo que podría parecer demasiado idealizada. El elemento clave de la aproximación de Rousseau al problema de la naturaleza humana, no obstante, no es la idea de que los seres humanos sean por naturaleza buenos y capaces de llevar una vida armoniosa —por oposición a los seres irremediablemente egoístas con los que esperaría encontrarse alguien como Hobbes—, sino que sus creencias, actitudes y comportamientos son contingentes, maleables y, por lo tanto, mejorables. Es a esta noción de la maleabilidad de la naturaleza humana a la que Morris apela y se acoge en *Noticias de ninguna parte*. En su sociedad socialista utópica, las actitudes y comportamientos humanos son radicalmente distintos de los que encontramos en un régimen capitalista.

El protagonista de Morris, William Guest, se despierta para descubrir que se halla en una sociedad futura, cuyos miembros parecen vivir con la absoluta libertad de obrar como les plazca. Las personas a las que se encuentra se comportan mayoritariamente con amabilidad, cortesía y bondad impecables. Toman parte, sin ningún tipo de obligación, en la forma de trabajo que ellos mismos escogen, y solo en la medida en que disfrutan del proceso y del producto al que este da lugar. Este sentimiento de realización existencial los vuelve más felices y hace que vivan más tiempo y en mejor estado de salud; los individuos de edad más avanzada exhiben una apariencia más juvenil de lo que correspondería a sus años y las actitudes de la mayoría de los habitantes en sus interacciones con William reflejan mayor optimismo y agradecimiento que las de los miembros de la sociedad de este. En esta sociedad utópica no son necesarias escuelas para educar a los niños y no hay prisiones, habiéndose abandonado la práctica del castigo por considerarse por lo general innecesaria y, en cualquier caso, contraproducente. No hay gobierno (otro elemento innecesario) ni divorcios, puesto que ya no existe una tradición del matrimonio que exija que los individuos se comprometan con otra persona para el resto de sus vidas.

El alegre abandono de estas convenciones viene acompañado en la utopía de Morris por la ausencia de

propiedad privada e individual, que se hace evidente a todos los niveles de interacción social. Según observa William, «mi trayecto de Hammersmith a Bloomsbury, así como esa vida feliz y tranquila de la que había encontrado tantas señales […] habrían bastado para darme a entender que 'los sagrados derechos de propiedad', según solíamos considerarlos, no existían ya» (2003: 48-9). Que la ausencia de tales derechos de propiedad coexista con el estado de segura felicidad que impera en esta sociedad recién descubierta no es una mera coincidencia; Morris afirma claramente que el segundo es consecuencia directa de la primera. Conversando con un anciano al que se encuentra sobre la ausencia de querellas de divorcio, las preguntas de William encuentran por respuesta el siguiente reproche: «Pues bien, puesto que las querellas relativas a la propiedad ya no tienen razón de ser, ¿qué queda en tales asuntos que pueda solucionar un tribunal?» (49). La misma lógica se aplica al problema del crimen. Como también explica el anciano, la mayoría de los crímenes «eran resultado de las leyes de propiedad privada, que prohibían a todos salvo a unos pocos la satisfacción de sus deseos naturales» (70). La abolición de la propiedad ha acabado así con el crimen y ha vuelto innecesarios los tribunales.

La eliminación de la propiedad privada supone, asimismo, que «la pobreza está erradicada» (56). Las necesidades humanas se ven satisfechas a través del trabajo conjunto y armónico de la comunidad. No existe la cultura de intercambio de mercado, ya que la gente se limita a tomar lo que necesita cuando así lo desea, y no hace falta recompensar el trabajo mediante un salario, puesto que la actividad no constituye una imposición, sino un motivo de disfrute para quienes la realizan. En el transcurso de su relato, Morris apela a varios de los tópicos de la teoría del socialismo utópico. Uno de ellos alude a lo atrayente de la libertad de la que disfrutarán los individuos en un régimen socialista. La utopía de Morris se hace eco de una de las raras elucubraciones del propio Marx acerca la sociedad comunista, en la que un individuo podría rechazar la «esfera de actividad» específica de la que obtiene su subsistencia. Para Marx,

> en una sociedad comunista, donde nadie está confinado a una esfera de actividad exclusiva sino que cada cual puede desarrollar su destreza en el ámbito que desee, la sociedad regula la producción general y ello me permite hacer una cosa hoy y otra mañana, cazar por la mañana, pescar a mediodía, cuidar el ganado por la tarde y hacer de crítico después de cenar, según me apetezca (1972b: 160).

En *Noticias de ninguna parte,* Morris nos pinta vívidamente esta forma de vida emancipada: los individuos viven dedicados a los pasatiempos por los que sienten predilección o que les hacen sentirse realizados. Al igual que Marx, Morris ve en la abolición de la propiedad privada un medio para posibilitar la libertad, ya que la existencia de la propiedad forma parte de un sistema económico que exige la realización de trabajo obligatorio y oneroso.

Tal vez lo más interesante de la utopía de Morris no sea cómo representa la vida política y económica de la comunidad que se imagina, sino la vida moral de los miembros de esta. En la sociedad comunista que concibe tiene lugar una demostrable transformación de los valores, prioridades y motivaciones de sus habitantes. El egoísmo brilla por su ausencia y la bondad es la norma por la que se rigen las relaciones interpersonales. Morris parece opinar que un mundo de cosas tuyas y mías enfrenta, por definición, a unos individuos contra otros. Como ya hemos señalado, Morris achaca a la existencia de los derechos de propiedad —que los individuos ostentan contra sus semejantes de manera egoísta— la anticuada necesidad de recurrir a tribunales para arbitrar acerca de crímenes o divorcios, así como la necesidad de la intervención gubernamental como un mecanismo para resolver conflictos. En un mundo sin propiedad privada, por el contrario, la satisfacción personal del individuo está en armonía con la de su comunidad. En palabras de uno de los habitantes de esta utopía, «entre nosotros, la ausencia de egocentrismo se considera honorable» (Morris 2003: 50). Las interacciones de estos personajes se caracterizan, en su lugar, por el buen humor y la risa, y los interlocutores de William reciben incluso las interminables preguntas de este acerca su sociedad —que sin duda acabarían por volverse bastante pesadas al cabo de un

rato— con calidez y una curiosidad abierta y acogedora por ese mundo completamente ajeno que hay más allá del suyo. Por supuesto, son precisamente estas condiciones idealizadas lo que vuelve el relato de Morris tan vulnerable a las burlas de críticos, ya sean partidarios de la cínica visión hobbesiana de la naturaleza humana (y de la tendencia al conflicto que esta implica), ya de la creencia en la inevitable escasez de los recursos materiales. Además de que posiblemente ninguna de estas posturas esté en sí misma libre de controversia, ambas nos exigen poner tanta fe en una concepción pesimista de la naturaleza humana (sobre la que también descansa, implícitamente, la tesis de la escasez) como Morris nos invita a poner en su alternativa. La visión socialista de Morris —para crédito de este y a diferencia de la postura de Hobbes— se fundamenta en el reconocimiento de la contingencia de las instituciones humanas y la maleabilidad inherente del comportamiento individual. Su descripción de la vida en una sociedad comunista puede parecernos inverosímil, pero ciertamente nos invita a detenernos a reflexionar acerca cómo cabría justificar la propiedad privada, teniendo en cuenta todo lo que podríamos esperar ganar con su abolición.

Conclusión

En este capítulo nos hemos centrado en una muy reducida selección de los críticos más estridentes de la propiedad privada. Con suerte, después de haber examinado sus argumentos, estaremos en condiciones de apreciar la urgencia política —además del interés filosófico inherente— de alcanzar una justificación normativa convincente para la existencia de la propiedad. En los argumentos presentados por Rousseau y Proudhon se observan varios motivos recurrentes. Ambos señalan una conexión entre la existencia de la propiedad y la de un lamentable nivel de desigualdad, tanto material como social, en el seno de las comunidades políticas. Les preocupa el hecho de que los aparatos políticos y legales parezcan estar intencionalmente diseñados para proteger los derechos de la clase propietaria, posibilitando y perpetuando de este modo la

desigualdad material. Esta tiene como resultado, según Proudhon, una radical desigualdad en la capacidad de poder e influencia social, mientras que, para Rousseau, la desigualdad material no solo da lugar a desigualdades políticas, sino también a una degradación social y cultural que afecta tanto a ricos como a pobres. Las críticas a la propiedad de ambos filósofos incluyen, por una parte, argumentos consecuencialistas, que aluden a la pobreza extrema ocasionada por la institucionalización de la propiedad privada, y, por otra, argumentos relativos a la inmoralidad de la institución misma. Desdeñan las premisas excéntricas y los argumentos contradictorios en los que, a su juicio, se fundamentan las distintas defensas de la propiedad y ponen en cuestión la ficticia pureza de las narrativas históricas en las que estas descansan implícita o explícitamente.

A continuación, hemos pasado a examinar la representación utópica de Morris de la vida en un mundo sin propiedad privada. Aunque el futuro socialista que imagina constituye la clase de argumento que jamás podría convencer a quienes abrazan una visión hobbesiana de la naturaleza humana, este esperanzador escenario contiene observaciones de gran sagacidad. Morris sugiere, apoyándose en la teoría de Rousseau sobre la plasticidad inherente de las actitudes y el comportamiento humanos, que el origen de muchos de los rasgos más oscuros y lamentables de la sociedad, como el crimen, la pobreza, los celos y la violencia doméstica, radica en última instancia en el estatus de santidad que se le atribuye a la propiedad privada en tanto que derecho individual. Por supuesto, al afirmar que la ausencia de propiedad acabaría con los conflictos y el egoísmo, Morris está argumentando que la existencia de la propiedad es la causa última de la existencia de estos males en nuestra sociedad. Al proponer como alternativa una ética de bondad y desinterés, nos invita a considerar seriamente otra forma de plantear nuestras vidas. Nuestra intención en este capítulo no es presentar la narrativa de Morris o los argumentos de Rousseau y Proudhon como argumentos incontestables contra la propiedad privada. Cada uno de ellos figura aquí con el propósito de mostrar diversos

ángulos desde los que podemos abordar el problema y señalar algunas consideraciones importantes que debemos tener en cuenta a la hora de evaluar los argumentos a favor de la propiedad que iremos encontrando a lo largo de los próximos capítulos. Las tradiciones anarquista y socialista plantean críticas de vital importancia a las cuales debemos dar respuesta; sugieren que, si no somos capaces de hallar una justificación convincente para la existencia de la propiedad, ha de resultar necesario y posible imaginar un mundo sin ella.

Para un examen filosófico exhaustivo del *Discurso* de Rousseau y los argumentos sobre la desigualdad desarrollados en este texto, véase Neuhouser 2014.

Para un análisis de los escritos políticos de Locke (incluida su teoría de la propiedad) en el contexto del colonialismo, véase Arneil 1996.

Para un estudio de carácter más general del pensamiento político de Proudhon, véanse Ritter 1969 y Prichard 2013.

Para un estudio de carácter más general del pensamiento político de Morris, véanse Thompson 1977 y Kinna 2000.

2. El libertarismo y el derecho natural a la propiedad

En el capítulo anterior he expuesto algunos ejemplos fascinantes de cómo el socialismo y el anarquismo ponen en cuestión la legitimidad de la posesión de propiedad, para concluir señalando que resulta necesario proporcionar una justificación a la existencia de esta en tanto que institución social. Esta clase de críticas —que ponen en duda la justicia de los orígenes de dicha institución y la coherencia de los argumentos mediante los que ha sido respaldada y que ven en su existencia el origen de la dramática pobreza y desigualdad imperantes— nos invitan a considerar la posibilidad de un mundo sin derechos de propiedad privada. Nos animan a buscar formas alternativas de organizar nuestra vida económica que no contemplen la posibilidad de una distinción radical y excluyente entre tus cosas y las mías. A raíz de estas críticas, la responsabilidad de justificar la propiedad privada parece recaer sobre los partidarios de esta. Teniendo en cuenta la clase de problemas que los pensadores socialistas y anarquistas atribuyen a la existencia de derechos de propiedad, así como las formas sumamente dudosas en que estos parecen haber sido adquiridos históricamente, ¿no deberíamos estar esforzándonos por abolirlos o transformarlos, buscando formas alternativas de organizar nuestra vida económica que no incluyan la propiedad privada?

A continuación paso a examinar las contestaciones filosóficas más vehementes formuladas en respuesta a semejantes críticas a la propiedad privada. En los dos capítulos siguientes exploraré la idea de que los derechos de propiedad no son solo justificables, sino, de hecho, tan importantes que deberíamos protegerlos a toda costa. En este capítulo, empezaré hablando sobre la obra de Robert Nozick *Anarquía, Estado y utopía*, donde encontramos la teoría libertaria acerca de la propiedad más interesante desde el punto de vista filosófico. Me centraré especialmente en examinar el papel que desempeñan en el razonamiento de Nozick las ideas de libertad y propiedad de uno mismo. En el capítulo siguiente, me

remontaré en la historia del pensamiento político occidental para examinar cómo los conceptos básicos que caracterizan la defensa libertaria de la propiedad formulada por Nozick tienen un antepasado lejano en las ideas del iusnaturalismo cristiano del Renacimiento y la modernidad. Las justificaciones a la propiedad privada presentadas en las teorías del derecho natural apelan a la protección de los derechos individuales frente al poder estatal. Estas teorías, desarrolladas por autores tanto católicos como protestantes, se encuadran en una concepción filosófica de la naturaleza del mundo que aborda el derecho natural desde una interpretación religiosa y de carácter totalizador. En la teoría política contemporánea, no obstante, los libertarios como Nozick han dejado de apelar al marco teórico del derecho natural. Mi objetivo aquí es mostrar cómo se ha producido esta secularización de la estructura de las teorías libertarias, para a continuación sugerir que este abandono del marco teológico genera algunos problemas en las argumentaciones a través de las que el libertarismo defiende la inviolabilidad de los derechos de propiedad individual. Como conclusión, sostengo que, a pesar del atractivo que aparentemente posee, el libertarismo se ve en último término incapaz de defender la postura radical que adopta al proclamar la necesidad de proteger los derechos de propiedad frente a los impuestos no consensuados.

La inviolabilidad de los derechos de propiedad

Uno de los defensores filosóficos más notables del libertarismo, Jan Narveson, sostiene que lo que caracteriza esta tradición intelectual es la idea de que «la libertad individual es la única consideración relevante en los asuntos políticos» (2001: 7). Eric Mack, en su libro para la colección «Ideas Clave» —a la que pertenece asimismo la edición inglesa de este libro—, sostiene también que «el libertarismo consiste en una reivindicación de la libertad como la norma política fundamental» (2018: 1). Narveson, Mack y otros autores nos presentan al Estado como la amenaza más peligrosa a dicha libertad[1] debido al potencial de coerción que su inmenso poder

entraña. Weber, en la que ha llegado a constituir la definición generalmente aceptada del Estado, lo describe como el organismo que concentra, en una determinada comunidad, el monopolio de la violencia legítima. Innegablemente, en la mayoría de las interpretaciones tanto prácticas como teóricas del concepto, el Estado posee sobre el individuo una autoridad férrea y absoluta, aun cuando nunca llegue a ejercerla. Es justamente la desconfianza ante semejante poder el rasgo del libertarismo que nos atrae intuitivamente. A ello se debe que Narveson dé comienzo a su libro *The Libertarian Idea* [*La idea del libertarismo*] proponiéndonos un escenario ficticio en el que los agentes del Estado se presentan en tu casa en medio de la noche y te ponen bajo arresto por cualquiera de un sinnúmero de razones posibles —algo para lo que, al fin y al cabo, suelen tener autoridad—.

Para la mayoría de la gente, la idea de que un aparato estatal monolítico y todopoderoso vigile nuestra vida privada, irrumpa en nuestras casas a voluntad y utilice su poder para coartar nuestra capacidad de decidir sobre nuestras vidas resulta ciertamente aterradora. Los relatos distópicos sobre sistemas totalitarios —de los que *1984* de George Orwell es el ejemplo más famoso— logran conmovernos debido, precisamente, al arraigado temor que nos inspira la posibilidad de semejantes escenarios. Como veremos, no obstante, el temor de los libertarios suele estar específicamente orientado hacia la interferencia del Estado en nuestra vida económica y en concreto hacia el uso de su poder de coerción contra nuestros derechos individuales de propiedad. No es casualidad que uno de los motivos que Narveson imagina para que el Estado llame a tu puerta para atemorizarte en medio de la noche sea «porque ganas más dinero que la mayoría de la gente y no quieres dárselo a quienes tienen menos» (2001: 3). En otras palabras, lo que inspira la agenda del libertarismo político contemporáneo es su inquietud ante la posible redistribución de los ingresos, la riqueza o las posesiones legítimos de una persona. En términos filosóficos, la tesis fundamental de la tradición libertaria es que hay una íntima relación moral y conceptual entre la protección de los derechos de propiedad

individual y la protección de la libertad. Quienes defienden esta postura ven en cualquier amenaza a la propiedad privada, incluida la redistribución coercitiva de propiedades a través de un sistema fiscal, la mayor amenaza imaginable contra la libertad, algo a lo que debemos oponernos en la medida en que nos sea posible.

Pese a haber sido originalmente publicado en 1974 —y, por tanto, antes de la consolidación de la economía neoliberal durante el mandato de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, sobre quienes no está demostrado que ejerciera influencia alguna—, *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick sigue siendo el texto que articula de forma más provocadora y con mayor contundencia filosófica la teoría política libertaria[10]. En este libro, Nozick defiende lo que denomina un «Estado de mínimos», cuya función legítima no puede consistir más que en proteger los derechos de sus ciudadanos y velar por que se honren los contratos voluntariamente firmados. Esta concepción limitada del papel del Estado implica, a su vez, la ilegitimidad de cualquier clase de impuesto con carácter coercitivo, algo que para Nozick equivale al trabajo forzoso. Uno de los principales blancos intelectuales contra los que arremete la teoría de Nozick es la idea socialdemócrata de que al Estado le corresponda, como una cuestión de justicia básica, una función redistributiva. Los defensores de esta postura sostienen que la redistribución de recursos, llevada a cabo por el Estado a través de impuestos para reducir la desigualdad económica entre los miembros de una sociedad y/o garantizar que sus miembros más pobres tengan acceso a los recursos suficientes para mantener un nivel de vida aceptable, es una cuestión moral.

Esta clase de redistribución, explicada en términos simplificados, se lleva a cabo mediante un trasvase de recursos económicos de los miembros más ricos de la sociedad a los más pobres, siguiendo precisamente la pauta que tanto teme Narveson. Un sistema de redistribución semejante implica, en efecto, que los agentes del Estado te obligarán a acatar la ley (si bien no necesariamente presentándose en tu casa en mitad de la noche). Que esta redistribución de recursos económicos

resulte o no políticamente controvertida dependerá de la cultura y el contexto. Ciertamente, muchas de las democracias liberales de Occidente, particularmente en Europa, parecen haber mantenido históricamente de manera consistente un compromiso por la implementación de diversas formas de redistribución fiscal. En Reino Unido, por ejemplo, el moderno Estado del bienestar garantiza a todos sus ciudadanos el acceso a servicios como la educación y la sanidad públicas y protección económica en caso de desempleo, independientemente de su capacidad para pagar por tales prestaciones. Que, para financiar las medidas necesarias para cumplir con estos compromisos, el Estado recurra a impuestos progresivos, por medio de los cuales individuos y familias contribuyen con un porcentaje de sus ingresos que aumenta cuanto mayores son sus ganancias, también parece ser un principio ampliamente aceptado en muchas democracias liberales.

Es importante subrayar que, para Narveson, lo que sucede en estos casos es, esencialmente, que los miembros más ricos de una sociedad se ven obligados a proporcionar, a través del pago de impuestos sobre sus ingresos y su riqueza, los servicios públicos de los que se benefician sus conciudadanos más pobres. Como reza el adagio de Benjamin Franklin, los impuestos, al igual que la muerte, son, por su propia naturaleza, una certeza. Son obligatorios. Uno no puede optar por no pagarlos, aun cuando esté en desacuerdo o, simplemente, poco convencido con las políticas concretas que el Estado pretende financiar con ellos. Los impuestos son, por definición, una práctica coercitiva. No obstante, difícilmente cabe considerar la coerción en sí misma como un elemento inusual, incluso en las sociedades que se describen a sí mismas como liberales y que poseen garantías constitucionales para salvaguardar las libertades individuales. Por poner un ejemplo banal, tenemos normas de tráfico que, aunque restringen la libertad de conductores y peatones en la carretera, son generalmente aceptadas como un elemento de nuestra vida social sin que ello despierte polémica alguna. Es difícil concebir un sistema legal operativo que no tenga por lo menos

algunas normas coercitivas. ¿Por qué la coerción les parece, entonces, tan singularmente detestable a libertarios como Narveson cuando se manifiesta precisamente en el cobro de impuestos? ¿Cuál es, si la hay, la diferencia moral entre una señal de tráfico y una factura de Hacienda? En su afán por dar respuesta a esta clase de cuestiones, Nozick va más allá de señalar la naturaleza coercitiva de los impuestos, sosteniendo que cualquier impuesto no consensuado es una violación de nuestros derechos individuales básicos.

¿Cómo llega Nozick a esta conclusión? Pues a través de un brillante experimento mental, para el que nos servimos como ejemplo de una estrella del deporte extremadamente popular y exitosa. Nozick empieza por pedirnos que imaginemos una sociedad en la que impere un principio distributivo que nos parezca justo y le demos el nombre de «D1». Puesto que somos nosotros los encargados de escogerlo, este principio puede adoptar cualquier forma. Podríamos decidir, por ejemplo, realizar una distribución igualitaria de los bienes entre todos los miembros de la sociedad o elegir un principio que recompense a los más trabajadores o a quienes demuestren alguna otra clase de comportamiento virtuoso. Podríamos escoger un principio distributivo utilitarista que busque generar el grado más alto de felicidad agregada o podríamos, incluso, optar por un reparto aleatorio y caprichoso como, por ejemplo, un modelo en el que las posesiones de una persona dependan de su altura o de su color de pelo. Sea cual sea el principio o plan que determine cómo se lleva a cabo la distribución, lo importante es que eres tú quien establece un sistema que tú consideras justo como el punto de partida para la sociedad del experimento.

A continuación, pasamos de este sistema de distribución inicial que has escogido (D1) al escenario hipotético en el que entra en juego la estrella deportiva de Nozick. Aunque él utiliza para su ejemplo a un ídolo del baloncesto de los setenta, aquí vamos a adaptar el escenario a nuestras referencias contemporáneas (y a la inflación) imaginándonos que se trata del futbolista portugués Cristiano Ronaldo, cuyo contrato con su club está a punto de expirar. A lo largo de la última

temporada, Ronaldo ha jugado excepcionalmente bien y ha logrado dar un vuelco radical a la suerte del equipo, para el que ha obtenido múltiples trofeos y el aplauso de los fans. Gracias a este extraordinario rendimiento, ahora está en situación de negociar un nuevo y muy lucrativo contrato, en el que se incluye una cláusula especial que puede incrementar significativamente sus ganancias durante la próxima temporada. Esta cláusula estipula que, cuando su equipo vaya a jugar, el club debe colocar una caja a la entrada del estadio. Esta caja lleva escrito el nombre de Ronaldo y los espectadores están invitados a depositar un euro cada uno, en adición al precio de su entrada, como donativo directo para el futbolista. Esa temporada, Ronaldo juega mejor que nunca. Los espectadores acuden a verlo entusiasmados semana tras semana y están encantados de depositar un euro en la caja para disfrutar del espectáculo de su destreza futbolística. Al final de la temporada, los fans están entusiasmados, pero la estructura económica de esa sociedad se ha transformado significativamente como consecuencia directa de su comportamiento. El sistema de la caja de donaciones ha hecho que la propiedad de Ronaldo aumente en dos millones de euros, mientras que la de los espectadores ha disminuido de forma equivalente debido a su transferencia de un euro semanal. Ahora, Ronaldo es mucho más rico y todos ellos, más pobres. Tenemos, pues, un nuevo sistema de distribución que podemos denominar D2, caracterizado por una notable desigualdad en el reparto de las posesiones económicas y del poder asociado a ellas.

Nozick defiende provocativamente que sería injusto que el Estado gravara los dos millones de Ronaldo. Hacerlo sería, de hecho, «equivalente al trabajo forzoso» (Nozick 1974: 169), una clara violación de sus derechos semejante a la esclavitud. Según Nozick, gravar estas ganancias resultaría ilegítimo con independencia del propósito al que fueran a destinarse: no solo estaría mal utilizar los impuestos obtenidos a partir de los ingresos de Ronaldo para financiar servicios sanitarios para los pobres, también estaría mal utilizarlos para retornar a D1. Semejante redistribución coercitiva constituiría, a ojos de

Nozick, un robo de la propiedad legítima de Ronaldo. ¿Qué argumentos tiene para defender esta postura? A primera vista, la respuesta parece estar relacionada con la típica aprensión libertaria ante la intromisión del Estado en la libertad individual —en este caso, la libertad en cuestión es tanto la del propio Ronaldo como la de los espectadores que han decidido transferirle su dinero—. Nozick piensa que cualquier intervención que tenga por objetivo una redistribución de propiedad en beneficio de un tercero (independientemente de cuáles sean los motivos para llevarla a cabo) anula la libertad de los implicados para tomar parte en transacciones económicas de carácter privado. Más adelante veremos, no obstante, cómo, en último término, Nozick parece identificar la libertad con la inviolabilidad de los derechos de propiedad, una postura que nos llevará a cuestionar la coherencia y la sostenibilidad de la modalidad de libertarismo que propugna.

Propiedad y libertad

Como ya hemos señalado, los defensores del libertarismo declaran tener la libertad como interés principal y Nozick recalca que esta es precisamente la idea que subyace a su oposición al pago de impuestos. La distribución desigual de D2, donde Ronaldo tiene mucho más dinero que sus espectadores, es el resultado del ejercicio de la capacidad de libre elección de los individuos implicados. Como subraya Nozick, los espectadores podrían haber optado por utilizar su dinero de otras maneras: podrían habérselo gastado en comprar barritas de chocolate o haberlo ahorrado para irse de vacaciones (1974: 161), pero decidieron no hacerlo. En su lugar, decidieron de manera deliberada y consciente transferir sus posesiones a otra persona, y lo hicieron de buen grado y sin que mediara coerción alguna. Del mismo modo, el contrato firmado por Ronaldo es un acuerdo voluntario con el club, una elección libre por ambas partes. En todas y cada una de las etapas implicadas en la transición de D1 a D2 no opera otra cosa que el ejercicio de la libertad de elección.

El dilema que nos plantea Nozick es, por lo tanto, el

siguiente: «Si D1 era un sistema de distribución justo y sus miembros optaron voluntariamente por pasar de este a D2 mediante la transferencia de parte del dinero que se les asignó en D1 […], ¿no es también justo D2?» (1974: 161). Nozick da por hecho que coincidirás con él en que esta es una cuestión de peso y que aceptarás que D2 es, en efecto, un sistema justo. Al fin y al cabo, tú fuiste quien propuso D1 como un sistema justo y todo cuanto ha sucedido a continuación para alterar ese sistema distributivo no ha sido sino una serie de transacciones consensuadas. Volver a establecer D1 a través del cobro de impuestos se nos presenta como una interferencia injustificada no solo en la libertad de Ronaldo, sino también en la de los demás implicados. Supondría obviar que la gente tiene poderosos motivos para transferir sus derechos de propiedad. Esta clase de transferencias constituye una expresión de nuestra personalidad y revela nuestras prioridades éticas y nuestros valores morales. Podemos optar por transferir nuestras posesiones no solo a nuestros deportistas favoritos, sino también a partidos políticos o causas altruistas. Podemos apoyar a nuestras librerías y restaurantes predilectos o invertir una cierta suma en acciones para financiar más adelante la educación de nuestros hijos. El argumento de Nozick es que obligar al destinatario de tales transferencias a pagar un impuesto sobre las mismas implicaría justificar un estado de constante interferencia en la vida de los individuos, coartando así su libertad de elección. Concluye con aspereza que un Estado que tuviera una función semejante, esencialmente, «se vería obligado a prohibir interacciones capitalistas consentidas entre adultos» (163). La idea de un sistema fiscal redistributivo adquiere así un carácter totalitarista. El rechazo que nos inspira esta posibilidad —la de que los agentes del Estado se presenten en casa de Ronaldo en mitad de la noche para llevarse parte del dinero que tú has elegido darle para verle jugar al fútbol— explica el atractivo de la radical hostilidad del libertarismo hacia los impuestos.

La genialidad del ejemplo de Nozick radica en su sencillez y en el poder de persuasión que posee a un nivel intuitivo. Para muchos, inclusive para quienes manifiestan un compromiso

moral de principios hacia la idea de redistribución, la obligación de pagar impuestos puede experimentarse realmente como una intromisión indeseada en los presuntos derechos de propiedad de uno. En su estudio teórico de la política fiscal estadounidense, Liam Murphy y Thomas Nagel (2002) describen este fenómeno como un «libertarismo cotidiano» que asoma a la conciencia del ciudadano cuando este se para a reflexionar sobre sus ingresos. Señalan que, aunque son relativamente pocos los que manifiestan una hostilidad tan acusada como la de Nozick ante la idea de cualquier clase de impuestos, en un porcentaje mucho mayor de la población todavía permanece, en estado latente, una concepción libertaria de sus ingresos y los impuestos que se aplican sobre estos que, según Murphy y Nagel, equivale a la «idea de que nuestros ingresos netos son lo que queda después de que el gobierno nos quite una parte de lo que en realidad nos pertenece» (2002: 35). En otras palabras, muchos piensan tener el derecho moral a recibir la totalidad de su sueldo, que se correspondería con la cantidad previa a la aplicación de cualquier carga fiscal. Lo que esta forma de libertarismo cotidiano conlleva es que, aun cuando estas personas acepten ciertos impuestos como legítimos, estos solo se vuelven aceptables a sus ojos en virtud de la idea de que habrían accedido a pagarlos si les hubieran consultado. De acuerdo con esta tesis, la gente echa un vistazo a su nómina, ve la cantidad que ha sido destinada al Estado y siente una punzada de inquietud ante la transferencia, para seguidamente aceptar su legitimidad a través de una suerte de consentimiento retroactivo. El razonamiento discurre más o menos así: «Puedo entender cómo, si me hubiesen preguntado expresamente, habría consentido al pago de estos impuestos destinados a financiar una fuerza policial que proteja mis derechos o un sistema sanitario que atienda a los enfermos independientemente de que puedan o no pagar por su tratamiento». En esta postura subyace la idea, característica del libertarismo cotidiano, de que cada cual es dueño de la totalidad de los ingresos que le corresponderían previamente a la sustracción de los impuestos que habría accedido a pagar si

le hubieran dado opción.

Para determinar si este sentimiento de propiedad sobre la cuantía integral del sueldo bruto de uno resulta o no legítimo y si tal consideración es lo suficientemente importante para justificar que los derechos de propiedad resulten inviolables bajo cualquier circunstancia, tendremos que profundizar un poco más en la lógica interna de la teoría de Nozick y establecer exactamente cuáles son los conceptos que articulan su argumentación. G. A. Cohen (1995) ofrece una poderosa e iluminadora crítica de la teoría libertaria de Nozick para la que se sirve de un ejercicio persistente y continuado de esta clase de indagación. El aspecto del análisis de Cohen que a nosotros más relevante nos resulta hace referencia a la definición que Nozick da al concepto de libertad y a cómo lo enlaza con su concepción de los derechos de propiedad. Cohen retoma así el viejo debate político entre libertarios y socialistas (1995: 57), en el que los libertarios defienden el capitalismo por las garantías que ofrece a la libertad de todos los ciudadanos y los socialistas responden que dicho sistema económico proporciona menos libertad a los pobres. La réplica libertaria es que el socialista está incurriendo en una confusión conceptual y en un uso erróneo del lenguaje: en el capitalismo, a los pobres no les falta libertad (puesto que tienen licencia para hacer exactamente las mismas cosas que todos los demás), sino recursos, y tales recursos no pueden redistribuirse sin poner en peligro la libertad. Según cierta argumentación clásica de la ciencia política, libertad e igualdad se equilibran en la economía de tal manera que lo que se gana en una se pierde en otra. Así, quien acepta la primera como valor político fundamental debería sentirse más atraído hacia la defensa libertaria de un capitalismo sin restricciones y dar por invalidados los argumentos del socialismo.

Este debate de las ciencias políticas maneja el concepto de libertad en su sentido convencional, planteándolo, en términos negativos, como la mera ausencia de un impedimento físico en lugar de recurrir a una definición más exigente que podría alejarse de nuestro uso cotidiano del término. Como ya hemos señalado antes, en este sentido negativo, una persona es libre

en la medida en que no se ve obstaculizada por otra a la hora de actuar. Un aspecto fundamental de esta interpretación del concepto de libertad es que se trata de una cualidad puramente física y, por lo tanto, amoral y sin relación alguna con los deseos individuales. Uno no es libre si se encuentra encerrado en una celda, con independencia de si desea o no abandonarla o de si está encarcelado por un motivo justo[11]. La libertad, pues, no tiene que ver con el bien y el mal, sino únicamente con la capacidad de actuar sin interferencia de un impedimento físico. Cohen sugiere que una aproximación filosófica más atenta a esta definición convencional y negativa pone de manifiesto cómo la existencia misma de la propiedad como institución regula y, por tanto, impide la libertad del mismo modo en que lo hacen los impuestos. Esto se debe a que, como señalamos en la introducción, es la posesión de propiedad lo que convencionalmente rige las interacciones legítimas entre agentes, en la mayoría de los casos, a través de la imposición de un deber de no interferencia a los no propietarios. En una sociedad en la que imperan los derechos de propiedad, simplemente no puedo darme un paseo en tu coche sin tu consentimiento, como tampoco tú puedes decidir por tu cuenta que, como no tienes casa, vas a plantar tu tienda de campaña en mi jardín sin que yo te invite. En ambos casos, los derechos de propiedad de uno conllevan para los demás el deber correspondiente de no interferir con el objeto poseído, algo que se ocuparán de garantizar la policía y las autoridades legales competentes.

Así pues, en esta interpretación convencional, los derechos de propiedad privada conllevan inevitablemente una restricción de nuestra libertad en su concepción negativa —al fin y al cabo, de no ser así, tales derechos no tendría demasiada razón de ser—. ¿Qué nos revela este hecho evidente relativo a la naturaleza los derechos de propiedad? Según Cohen, lo que esto pone de manifiesto es que no tenemos motivo para pensar que los derechos de propiedad hagan más por promover o proteger la libertad de lo que haría un sistema fiscal redistributivo. No cabe duda de que los impuestos restringen nuestra libertad negativa, puesto que, como ya

hemos señalado, imponen obligaciones al individuo. Esta restricción, sin embargo, no es de naturaleza distinta a la que conlleva un derecho de propiedad específico sobre determinado objeto al limitar la libertad de todos a excepción del dueño del objeto en cuestión. En esta interpretación, se entiende que ahora todo el mundo, a excepción de Ronaldo, es menos libre de lo que lo habría sido si sus derechos de propiedad estuvieran protegidos y defendidos por la ley. Un libertario podría replicar que debemos defender el derecho de propiedad de Ronaldo sencillamente porque la libertad de los propietarios es más importante que la libertad de quienes quedan excluidos por los derechos de propiedad, pero, para aceptar semejante afirmación, necesitaríamos un razonamiento convincente que la sostuviera. Para resultar válido, dicho razonamiento no podría apelar, naturalmente, al valor especial de la libertad que el derecho de propiedad garantiza al poseedor, puesto que ello no haría sino enfatizar la relevancia que la ausencia de esa libertad tiene para quienes se ven excluidos de ella. Tampoco debería apelar a algún argumento basado en el mérito del propietario, porque lo que la historia de Ronaldo pretende es mostrar la importancia determinante de la elección individual en nuestras transacciones económicas. Tal y como recalca Nozick al rechazar lo que él denomina «principios pautados», que establecen un sistema de redistribución atendiendo a determinados criterios específicos, el ejercicio del derecho de libre elección no se guía, por definición, por consideraciones relativas al mérito del destinatario. Estas elecciones no obedecen sino a los deseos de la persona que realiza la transferencia. No parece, pues, que al libertarismo le sea posible justificar su defensa de la inviolabilidad de los derechos de propiedad frente a la recaudación de impuestos aludiendo simplemente al carácter particular de la libertad del propietario o al mérito de este.

Si la tesis acerca de la correlación que existe entre libertad y propiedad es correcta, la cuestión de si la implementación de políticas fiscales redistributivas restringe o promueve la libertad dentro de una sociedad pasa a ser, evidentemente, un problema contingente basado en cálculos empíricos y no una

cuestión de principios (Cohen 1995: 54). En otras palabras, si la libertad constituye el valor más importante, nuestro trabajo consistirá en determinar cuál de las dos instituciones —la propiedad privada o un sistema fiscal redistributivo— le proporciona una mejor protección. Según Cohen, en una sociedad capitalista, este cálculo no resultaría favorable a la concepción libertaria de la propiedad. Sostiene que, en una economía capitalista, el dinero tiene la función esencial de servir como un «comodín de libertad» que otorga a los individuos la capacidad llevar a cabo ciertas acciones, puesto que nos permite actuar como deseamos sin interferencia ajena. Esto implica, naturalmente, que carecer de tales comodines supone un impedimento físico a la hora de llevar a cabo determinadas acciones —ya se trate de comprar ropa, irse de vacaciones o ver jugar a Ronaldo—, dado que estas cuestan dinero. Si un individuo, careciendo de la propiedad relevante (dinero), trata de llevar a cabo alguna de estas acciones, las autoridades competentes intervendrán para impedírselo por la fuerza. Se diría, pues, que la defensa de la libertad nos permite, de hecho, formular un sólido argumento a favor de los impuestos. Llevar a cabo una distribución igualitaria de estos comodines de libertad entre todos los ciudadanos de una sociedad podría, sin duda, tener el efecto de liberarlos, al permitirles llevar a cabo acciones que de lo contrario estarían fuera de su alcance. Cohen llega así a la conclusión de que los socialistas tienen motivos para argumentar, en contra de lo que opina Nozick, que una alteración o redistribución del reparto de la propiedad privada podría conducir a un significativo incremento del nivel de libertad respecto al que existe en el capitalismo. Aceptemos o no esta conclusión, la implicación principal del argumento de Cohen es que los libertarios deben proponer con urgencia un nuevo razonamiento que sea capaz de explicar de manera convincente por qué la libertad que se deriva de la posesión de propiedad es más importante y, por tanto, más digna de protección, que la libertad que se ve restringida por su existencia. El compromiso por la libertad no parece bastar para defender la inviolabilidad del derecho de propiedad frente los impuestos.

El concepto de propiedad de uno mismo

Nozick ha sido tachado de presentar una teoría «libertaria infundada» (Nagel 1975). Esta acusación alude, entre otras cosas, a su reticencia manifiesta a la hora de explicar en detalle el origen de los derechos que postula. ¿Cuál puede ser entonces la base de los derechos que, a ojos de Nozick, le corresponden al individuo? Tal vez podamos interpretarlos como la expresión de un compromiso hacia el principio igualitario, asociado a la filosofía moral de Immanuel Kant, que afirma que debemos tratar a los individuos como fines en sí mismos y no como medios para otros fines. En otras palabras, no debemos promover normas morales o instituciones políticas que instrumentalicen a los individuos, tratándolos como medios para conseguir un objetivo más importante. Las teorías morales y políticas de carácter utilitarista —esto es, aquellas que se caracterizan por la idea de que se debe optar por la acción o política que genere mayor felicidad para el mayor número de individuos— son notorias por su incapacidad para cumplir con este requisito moral. Para el utilitarista, la felicidad constituye el fin último y todo lo demás, inclusive derechos y libertades individuales a los que podríamos otorgar valor, no se considera sino como un medio para tal fin, susceptible, por tanto, de verse sacrificado en aras de ese propósito superior. Desde la segunda mitad del siglo XX, numerosos filósofos han desarrollado teorías opuestas a la doctrina utilitarista en las que tratan de recoger y expresar la máxima moral kantiana del individuo como fin en sí mismo. Tal vez la mejor forma de entender la defensa libertaria de la idea de propiedad de uno mismo y los derechos que esta implica sea a través de una de estas teorías.

La afirmación de que el libertarismo posee, en último término, un fundamento kantiano —y de que lo que Nozick hace al atribuir un carácter inviolable a ciertos derechos es poner en cuestión la noción establecida de en qué consiste realmente tratar a los individuos como fines y no como medios — encuentra un respaldo verosímil textual en *Anarquía, Estado y utopía*. Nozick afirma claramente que su defensa de las

«limitaciones libertarias» a las acciones permisibles para el individuo pretende «reflejar el carácter separado de nuestras existencias individuales» (1974: 33). El problema que nos presenta semejante interpretación kantiana de Nozick no tiene que ver con su rigor o con su fidelidad a la intención del autor, sino con su poder filosófico. Aunque tiene sentido interpretar el reconocimiento que Nozick otorga a los derechos individuales como la manifestación de un compromiso kantiano fundamental, no está claro que su modalidad de libertarismo constituya la interpretación más convincente del principio moral en cuestión. El principio abstracto kantiano que afirma que debemos tratar a las personas como fines y no como medios se basa en el reconocimiento de la libertad y la igualdad de los individuos. El motivo por el que nos resulta atractivo este rechazo del utilitarismo despiadado que hace peligrar nuestros derechos radica sin duda en que esta protección se aplica a todos los individuos. No obstante, como señalamos en el apartado anterior, lo que no está claro es por qué el compromiso libertario hacia la inviolabilidad de los derechos de propiedad habría de resultar más fiel a esta idea que cualquier otra alternativa basada en un principio de redistribución. Una vez más, necesitamos una explicación de por qué habría de ser más importante proteger los derechos de Ronaldo frente a la aplicación de impuestos estatales que proteger los derechos de aquellos que de este modo quedan excluidos de las propiedades del futbolista[12], y, para que nos sea posible aceptarla, la respuesta del libertarismo no podrá ser simplemente que Ronaldo tiene un derecho de propiedad, ya que es precisamente si este es el caso lo que estamos tratando de dilucidar.

Cohen propone una interpretación alternativa de los fundamentos filosóficos del libertarismo que no sitúa la libertad como valor primario. Su solución pasa por que Nozick y demás libertarios reconozcan que, en realidad, su animadversión hacia los impuestos no tiene que ver con la libertad. Tal y como observa Cohen, para entender este como un problema de libertad, esta habría de recibir una interpretación distinta de su definición habitual como ausencia

de interferencia física, estableciendo explícitamente su significado en referencia a la violación de los derechos de propiedad. Esta postura implicaría conceptualizar la falta de libertad específicamente como una infracción de los derechos de propiedad. No obstante, este enfoque tiene el gran inconveniente de volver todo el razonamiento de Nozick irremediablemente circular, al crear una equivalencia entre conceptos que en un principio se nos presentaran con un claro carácter moral y amoral, respectivamente. Para que la argumentación de Nozick tenga sentido —para que podamos considerarla una argumentación y no una simple afirmación—, ambos conceptos deben permanecer separados: debe serle posible afirmar que los impuestos constituyen una injusticia debido a la inaceptable violación de la libertad individual que conllevan. Si, por el contrario, define la libertad por referencia a la violación de los derechos de propiedad, a lo que se ve obligado para establecer la distinción entre el carácter moralmente inaceptable de los impuestos y la rectitud de defender la inviolabilidad de los derechos de propiedad de Ronaldo frente a ellos, ambos conceptos (libertad y justicia) se vuelven equivalentes y solo nos queda un razonamiento circular, esto es, una afirmación en lugar de una deducción[13].

Para definir la libertad como una violación de los derechos de propiedad nos vemos obligados a abandonar la interpretación más común del concepto de libertad[14]. Podríamos pensar, pues, que a Nozick no le es posible apelar a la libertad para justificar su oposición a los impuestos. Esto no significa necesariamente que toda su argumentación en defensa de la inviolabilidad de los derechos de propiedad haya de volverse insostenible, pero sí que implica que a Ronaldo, al enfrentarse al cobrador de impuestos, no le será posible defender su postura apoyándose en el principio de libertad. ¿En qué puede, pues, sostenerse el rechazo libertario de la obligación coercitiva de pagar impuestos, si no en una preocupación por la libertad individual? Cohen sugiere que, en realidad, el principio moral fundamental del libertarismo no es la libertad, sino la propiedad de uno mismo. Describe el compromiso hacia la «propiedad de uno mismo» como la idea

de que «cada cual es, moralmente, el dueño legítimo de su persona y sus poderes» y tiene, por tanto, el derecho a «utilizar esos poderes como desee, siempre y cuando no los emplee para agredir a otros» (1995: 67). El principio de propiedad de uno mismo —la idea de que tenemos sobre nuestra persona plenos derechos de propiedad— permite explicar por qué resulta ilegítimo aplicar impuestos a la propiedad de Ronaldo y por qué la situación económica de los pobres (que son dueños de su persona, pero de nada más) que tienen la capacidad de poner su fuerza de trabajo en el mercado no es en modo alguno indicativa de un trato indebido y estos no tienen, por tanto, derecho a exigir ayuda estatal en la forma de una redistribución de riqueza. La defensa de este principio también permite explicar cómo podemos defender la propiedad de Ronaldo frente a la amenaza de los impuestos obligatorios y, al mismo tiempo, apelar a la ley para que mantenga a los sin techo fuera del jardín de su casa. Si el argumento de Nozick se articula en torno al principio de propiedad de uno mismo, nos es posible sostener simultáneamente ambas opiniones sin contradicción alguna, pero la misma situación resultaría extrañamente parcial en favor de Ronaldo si únicamente aludiéramos a la interferencia sobre la libertad individual.

La tesis de la propiedad de uno mismo nos permite salvar las lagunas de la argumentación de Nozick. Hay, además, indicios textuales que apuntan a que el propio Nozick es consciente de que es este el principio en el que se sustenta su teoría libertaria, proporcionándonos así la premisa fundamental que le serviría para justificar la propiedad; una justificación cuya ausencia, puesto que no está explícitamente formulada, acusaban sus detractores. Uno de tales indicios textuales lo encontramos en el siguiente razonamiento, en el contexto del análisis de la institución del sistema fiscal:

> Apropiarse los frutos del trabajo de alguien equivale a apropiarse de horas de su tiempo y ordenarle que en ellas lleve a cabo diversas actividades. Si alguien te obliga a hacer determinado trabajo […] durante un período de tiempo determinado, esa persona está decidiendo, al margen de tu voluntad, lo que debes hacer y el propósito al que debe servir tu trabajo. El hecho de tomar esta

> decisión en tu lugar los convierte en dueños parciales de tu persona; les da un derecho de propiedad sobre ti. Del mismo modo en que tener, por derecho, un control y poder de decisión parciales semejantes sobre un animal o un objeto inanimado implicaría un derecho de propiedad sobre este (Nozick 1974: 172).

Este pasaje parece mostrar cómo la teoría libertaria de Nozick cobra cohesión en torno a una idea central. Su objeción moral a los impuestos no parece estar relacionada con la infracción del derecho a la libertad en sí, sino con la restricción que suponen al derecho de uno a la posesión de sí mismo y de su persona física: al confiscar los frutos de tu trabajo o interferir en una transacción consensual, el Estado está infringiendo tu derecho a la propiedad de tu persona.

El legado de Locke

Anarquía, Estado y utopía comienza con la declaración de que «los individuos tienen derechos y hay cosas a las que ninguna persona o grupo puede someterlos (sin incurrir en una violación de tales derechos)» (Nozick 1974: ix). Parece que —con ayuda del análisis de Cohen— nuestras indagaciones finalmente hayan logrado dar con la lógica que sostiene la defensa libertaria de estos derechos inviolables: son generados por el principio de propiedad de uno mismo. Ahora lo que debemos preguntarnos es en qué se sustenta este compromiso moral hacia la propiedad de uno mismo y por qué habríamos de aceptarlo como premisa de nuestra argumentación. ¿Qué es lo que lo vuelve lo bastante atractivo para que merezca convertirse en el valor moral fundamental de nuestra labor teórico-política? ¿Merece la pena de manera obvia tomarlo como punto de partida en nuestra labor teórica acerca de los principios normativos? Tal vez el atractivo de la idea de la propiedad de uno mismo sea, en verdad, obvio. La idea de tener completo control sobre nuestras vidas y decisiones resulta indudablemente atrayente, especialmente desde el punto de vista de culturas políticas con un arraigado compromiso histórico hacia los derechos individuales. En el ejemplo hipotético de la transición de D1 a D2, las decisiones

individuales quedan revestidas de un aura de santidad moral en virtud del carácter consensual de las transacciones o contratos implicados: los espectadores eligen transferir sus posesiones a Ronaldo y, en opinión de Nozick, estas elecciones han de ser respetadas. Como ya señalamos, la gente se ve impulsada a transferir sus propiedades, en circunstancias concretas, por toda clase de motivos personales que entrañan (y que ponen de manifiesto) evidentes implicaciones éticas. Lo que realmente debemos preguntarnos es si el valor moral de la decisión individual tiene la importancia suficiente para imponerse a otros compromisos políticos normativos.

En nuestra sociedad imaginaria, podría suceder que a alguno de los espectadores de Ronaldo le aconteciera una calamidad que lo llevara a verse en la necesidad de recibir un costoso tratamiento contra una enfermedad que estuviera deteriorando gravemente su salud. Podría suceder que esta enfermedad fuera tan grave que el valor correspondiente a la propiedad de sí mismo del individuo se viera degradado, al limitar su capacidad para ejercer su fuerza de trabajo y reducir sus opciones a la hora de tomar decisiones relevantes y ejercer el control sobre su vida. Esta persona seguirá siendo dueña de sí, pero de poco le servirá si no puede alquilar su fuerza de trabajo a cambio de ingresos y se ve, como resultado, incapaz de pagar el tratamiento para su enfermedad. En semejante escenario, la propiedad de sí misma no le otorga ningún poder relevante. Nozick no contempla semejante escenario, pero la lógica de su argumento libertario parece dictar que la persona en cuestión tendría que recurrir a una transferencia caritativa y voluntaria de otra persona —puede que incluso del mismo Ronaldo, si se siente generoso— para pagar su tratamiento. No sería en absoluto de extrañar que se produjeran semejantes donaciones filantrópicas; a menudo, sociedades capitalistas con bajos impuestos exhiben tasas impresionantes de contribución a la caridad. No obstante, una donación de esta clase sería, por definición, no obligatoria, lo que dejaría a los necesitados en una situación altamente vulnerable. En el Estado mínimo de Nozick no hay, en verdad, ningún mecanismo que ofrezca protección al individuo (aparentemente dueño de sí) frente a

esta clase de infortunio. El hecho de que el sistema político libertario defendido por Nozick y otros autores conlleve el sufrimiento e incluso la posible muerte de sus ciudadanos nos impulsa a tratar de establecer qué puede ser lo que vuelve el principio de propiedad de uno mismo tan especial desde el punto de vista moral como para que aceptemos semejantes consecuencias y le otorguemos con ello preponderancia sobre otros compromisos normativos.

Tal vez un examen histórico del concepto de propiedad de uno mismo nos permita desvelar su atractivo moral y articular una defensa de la noción libertaria de propiedad en tanto que un derecho sagrado e inviolable bajo cualquier circunstancia. Se suelen citar los escritos políticos del filósofo John Locke, a finales del siglo XVII, para señalar el origen intelectual del principio de propiedad de uno mismo. Los *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1689) de Locke recogen uno de los más importantes e influyentes intentos por justificar la propiedad como institución social[15]. Para hacer una justa valoración del libertarismo de Nozick o de cualquier teoría de la propiedad basada en la existencia de unos derechos individuales básicos, resulta crucial entender la lógica y los fundamentos filosóficos de la argumentación de Locke. El blanco principal de las críticas de Locke en sus *Dos tratados* es el *Patriarca* (1680) de sir Robert Filmer. En esta obra, Filmer (2008) expone su propia teoría de la propiedad. Sostiene que, en último término, los derechos sobre toda la propiedad de Inglaterra recaen con carácter absoluto sobre la monarquía, ya que dicha propiedad se ha transmitido a través del linaje real desde que le fuera originalmente entregada por Dios a Adán. Puesto que todas las cosas pertenecen al rey, ningún súbdito particular puede reivindicar frente a él su propio derecho de propiedad. En su *Primer tratado*, Locke emprende un estudio en profundidad de las Escrituras para identificar las contradicciones lógicas y las inconsistencias textuales del intento de Filmer por dotar a su teoría patriarcal de autoridad teológica y, en el *Segundo tratado*, defiende su propia postura, radicalmente distinta. Aquí, Locke sostiene que los individuos pueden (y, lo que es más, según veremos, deben) adquirir derechos individuales de

propiedad sobre el mundo natural. Estos derechos deben tener asegurada su protección frente a las interferencias del resto del mundo, inclusive la de cualquier monarca soberano que trate de vulnerarlos.

Locke plantea su defensa del derecho a la propiedad dentro del marco del derecho natural, que constituye un criterio moral ahistórico, aplicable al comportamiento de individuos y gobiernos. Algunos de los preceptos de esta tradición han inspirado directamente los compromisos del libertarismo, entre los cuales el más evidente es la afirmación lockeana según la cual este marco de derecho estipula que «nadie debe causar daño alguno a la Vida, la Salud, la Libertad o las Posesiones de otro» (1988: 271). Su patronazgo a las ideas de Nozick no acaba aquí; al hablar del ámbito que le corresponde al poder legislativo, Locke señala que

> si alguien reclamare el Poder de imponer y cobrar Impuestos al Pueblo, por su propia Autoridad, y sin el consentimiento pertinente del Pueblo, estará de este modo vulnerando el *Derecho Fundamental de la Propiedad* y subvirtiendo la finalidad del Gobierno. Pues, ¿qué propiedad tengo yo si otro tiene el derecho de arrebatármela cuando le plazca? (1988: 362).

Semejantes opiniones parecen apuntar a la invulnerabilidad de los derechos de propiedad ante la aplicación de impuestos estatales. La teoría de la propiedad de Locke, no obstante, toma como punto de partida una situación de comunismo original, un mundo en el que Dios ha entregado la Tierra a todos («al común de la Humanidad») y no a Adán en concreto (1988: 286). Locke afronta el reto intelectual de explicar cómo este estado de comunismo inicial se ve alterado legítimamente a través de la creación de los derechos de propiedad, pero sin mediación del consentimiento general (286). Necesita formular una teoría que justifique por qué la propiedad pasa a ser un derecho individual en lugar de recaer, en último término, en un soberano (como sugiere Filmer) o en el común de la comunidad (tal y como era, según el propio Locke, la intención original de Dios). Construir semejante razonamiento es una empresa farragosa y las generaciones de filósofos políticos posteriores no han dejado de sentirse fascinadas por el intento

de Locke por llevarla a término.

El capítulo cinco del *Segundo Tratado* de Locke, «sobre la propiedad», contiene algunos de los pasajes más importantes e influyentes de la historia del pensamiento político occidental y merece que lo estudiemos con meticulosa atención. Es aquí donde Locke se sirve de lo que parece ser una variante de la idea de posesión de uno mismo para defender los derechos de propiedad individual frente a las pretensiones del soberano y de la sociedad en general. Señala, para empezar, que aunque Dios nos entregó el mundo a todos en común, aún debe existir algún medio que permita a los individuos «apropiarse» de partes del mundo natural «antes de que estas puedan ser de utilidad» (1988: 286). A continuación, Locke explica:

> Aunque la Tierra y todas las Criaturas inferiores son propiedad común de todos los Hombres, todo Hombre tiene una *Propiedad* en su propia *Persona*. Nadie aparte de él tiene Derecho a esta. El *Trabajo* de su Cuerpo y la *Obra* de sus Manos, podemos decir, le pertenecen por derecho propio. Así, lo que quiera que saque del Estado en que la Naturaleza se lo ha proporcionado y mantenido, lo ha mezclado con su Trabajo y lo ha unido a algo que le pertenece, con lo que se convierte en su *Propiedad* […] Pues, dado que el *Trabajo* es incuestionablemente Propiedad del trabajador, ningún otro Hombre sino él puede tener derecho al mismo […] (1988: 287-8).

En este pasaje se puede apreciar el germen de la concepción libertaria de la propiedad. La idea que Locke propone es que los individuos pueden adquirir derechos de propiedad aparentemente exclusivos sobre partes del mundo a través de su trabajo, ya que ellos (y nadie más) son los propietarios de dicho trabajo. A Locke le parece evidente que, si uso mis manos (que me pertenecen) para cultivar un viñedo que acaba por dar uvas, esas uvas me pertenecen por derecho propio. Más adelante declara que esta forma legítima de adquisición por medio del trabajo genera otros derechos que convencionalmente acompañan al derecho de propiedad. Por ejemplo, puedo utilizar estas uvas para hacer vino, sobre el cual tendré, a su vez, derechos de posesión y de uso, así como el poder de transferirlo en forma de regalo o intercambiándolo

por otro bien.

A primera vista, el argumento mediante el cual Locke justifica la existencia de la propiedad privada parece descansar en el principio de propiedad de uno mismo. Los individuos poseen su propio trabajo y, al invertirlo en el mundo natural, instauran en él relaciones de propiedad. No obstante, antes de profundizar más en nuestra indagación en el compromiso lockeano hacia el principio de propiedad de uno mismo, vamos a echar un vistazo a algunos otros matices relevantes de su teoría de la propiedad. En el pasaje arriba citado, Locke especifica los medios por los que adquirimos derechos de propiedad. Mezclamos el trabajo que nos pertenece con el mundo natural, generando así derechos excluyentes. Locke menciona «la Hierba que mi Caballo ha mordido» y «el Agujero que yo he cavado» como instancias de apropiación legítima, asumiendo que en ellas no entre en juego un derecho de propiedad previo (1988: 289). Es importante subrayar que los derechos de propiedad se establecen a través del acto de mezclar el trabajo de uno con el mundo natural de manera intencional. Al cazar un ciervo, quien puede reivindicar un derecho legítimo sobre la pieza no es el primero en hacerse con ella, sino quien la haya abatido (289).

Según Locke, la legítima adquisición y posesión de propiedad está sometida a ciertas condiciones. La primera entra vigor una vez se ha producido el acto de apropiación y tiene que ver con la posibilidad de que la propiedad en cuestión se eche a perder. Locke considera que uno puede reivindicar para sí la propiedad de «tanto como cualquier individuo pueda emplear con provecho para su vida», pero todo aquello que corra el riesgo de malograrse antes de que podamos utilizarlo excede la medida de lo que nos corresponde y, por lo tanto, «pertenece a otro» (1988: 290). No podemos acaparar manzanas en tal cantidad que acaben por echarse a perder, aun cuando nosotros mismos hayamos sido quienes cultivamos el árbol del que han caído y hayamos obtenido así posesión de ellas. Según Locke, esta provisión no es aplicable al oro o al dinero, ya que estos no corren el riesgo de malograrse y pueden, por tanto, acumularse sin restricción

alguna. La segunda condición a la adquisición de propiedad es aplicable antes incluso de que queden establecidos los derechos de propiedad. Podríamos denominarla un requisito de suficiencia, puesto que afirma que la apropiación de una cosa por parte de un individuo solo es permisible si, tras llevarla a cabo, todavía queda una propiedad equivalente en cantidad y calidad —«suficiente e igual de apta»— a disposición de los demás. La legitimidad de la posesión de un bien está sujeta al cumplimiento de ambas condiciones. En un acto de visible deferencia hacia Locke, Nozick introduce en su teoría libertaria su propia versión de esta segunda condición, declarando que la adquisición inicial de propiedad es justa siempre y cuando la situación de los demás no se vea «así empeorada» como consecuencia (Nozick 1974: 178).

A entender de Locke, la adquisición de propiedad privada es legítima siempre y cuando se satisfagan estas dos condiciones relativas al desperdicio y la suficiencia. Recalca que «toda la extensión de Tierra que un Hombre Labra, Planta, Mejora y Cultiva y de cuyos Frutos puede hacer uso, toda ella constituye su Propiedad» (1988: 290) y que una de las principales funciones de la autoridad política es preservar y proteger los derechos de propiedad legítimos. En su teoría, que llegados a este punto nos parece, como mínimo, protolibertaria, la propiedad emerge de un acto de trabajo inicial sobre un mundo que originalmente no es propiedad de nadie. Esta institución social, este mundo de cosas tuyas y mías, cobra existencia a través del trabajo, pero aún no nos queda claro qué es lo que dota a esta clase de actividad intencional de semejante importancia moral. Como ya señalamos, esto podría explicarse a través de la idea de propiedad de uno mismo, que es el principio sobre el que se sostiene la teoría de Nozick una vez logramos ver más allá de su preocupación por la libertad. En el siguiente capítulo, exploraremos la lógica de la argumentación lockeana en mayor detalle para mostrar cómo su concepción del mundo —y por tanto, su filosofía política— difiere radicalmente de la de Nozick.

---

1 En la edición original, el autor señala aquí la intercambiabilidad, en este

contexto, de los términos «liberty» y «freedom», indistinguibles en la lengua española al traducirse ambos por «libertad». «Freedom» se asocia al libre albedrío y a la autonomía individual. «Liberty» se entiende como una manifestación de este primer concepto y hace referencia a la capacidad de actuar y expresarse libremente en un contexto social. «Freedom» tiene, pues, una orientación interna y «liberty», externa. Ambos se usan frecuentemente (y aquí) como sinónimos *(N. de la T.)*.

En la edición original, el autor señala aquí la intercambiabilidad, en este contexto, de los términos «liberty» y «freedom», indistinguibles en la lengua española al traducirse ambos por «libertad». «Freedom» se asocia al libre albedrío y a la autonomía individual. «Liberty» se entiende como una manifestación de este primer concepto y hace referencia a la capacidad de actuar y expresarse libremente en un contexto social. «Freedom» tiene, pues, una orientación interna y «liberty», externa. Ambos se usan frecuentemente (y aquí) como sinónimos *(N. de la T.)*.

Existe abundante literatura académica sobre la teoría de la propiedad de Locke. Entre los escritos más significativos acerca de la lógica de su justificación para la adquisición y la posesión están Tully 1980, Waldron 1988, Simmons 1992 y Sreenivasan 1995.

Para quienes busquen bibliografía adicional sobre el pensamiento libertario de Nozick, dos recopilaciones de ensayos útiles sobre *Anarquía, Estado y utopía* son Paul 1982 y Bader y Meadowcroft 2011. Wolff 1991 ofrece un análisis completo y riguroso.

Para Cohen «Los libertarios quieren afirmar que (1) las interferencias en el uso que el individuo hace de su propiedad privada son inaceptables porque suponen, de un modo bastante evidente, un recorte de su libertad y (2) que la razón por la que la protección de la propiedad privada no recorta igualmente la libertad de los no propietarios es que los propietarios tienen el derecho de excluir a los demás de su propiedad y los no propietarios no tienen, por tanto, derecho a usarla. Pero ambas cosas solo pueden afirmarse definiendo la libertad en sentidos incompatibles (1995: 60).¡

Esta es, en cualquier caso, la interpretación cotidiana a la que Nozick recurre en *Anarquía, Estado y utopía*.

Para una explicación detallada de esta postura, véase Steiner 1994: 6-54.

La propia teoría de la propiedad de Kant se muestra en último término bastante poco clara en cuanto a si el Estado tiene el deber de ayudar a los pobres mediante la recaudación de impuestos sobre la propiedad. Para distintas interpretaciones de la postura un tanto ambigua de Kant en su «Doctrina del Derecho», véanse Weinrib 2002-3, Ripstein 2009 y Penner

2010.

Uno de los defensores filosóficos más notables del libertarismo, Jan Narveson, sostiene que lo que caracteriza esta tradición intelectual es la idea de que «la libertad individual es la única consideración relevante en los asuntos políticos» (2001: 7). Eric Mack, en su libro para la colección «Ideas Clave» —a la que pertenece asimismo la edición inglesa de este libro—, sostiene también que «el libertarismo consiste en una reivindicación de la libertad como la norma política fundamental» (2018: 1). Narveson, Mack y otros autores nos presentan al Estado como la amenaza más peligrosa a dicha libertad1 debido al potencial de coerción que su inmenso poder entraña. Weber, en la que ha llegado a constituir la definición generalmente aceptada del Estado, lo describe como el organismo que concentra, en una determinada comunidad, el monopolio de la violencia legítima. Innegablemente, en la mayoría de las interpretaciones tanto prácticas como teóricas del concepto, el Estado posee sobre el individuo una autoridad férrea y absoluta, aun cuando nunca llegue a ejercerla. Es justamente la desconfianza ante semejante poder el rasgo del libertarismo que nos atrae intuitivamente. A ello se debe que Narveson dé comienzo a su libro *The Libertarian Idea* [*La idea del libertarismo*] proponiéndonos un escenario ficticio en el que los agentes del Estado se presentan en tu casa en medio de la noche y te ponen bajo arresto por cualquiera de un sinnúmero de razones posibles —algo para lo que, al fin y al cabo, suelen tener autoridad—.

3. El derecho natural y las intrincadas raíces del derecho a la posesión de uno mismo

Hemos establecido que es la posesión de uno mismo, y no la libertad, el principio fundamental en el que se sostiene la teoría libertaria de Nozick. Lo que es más, parece que todo argumento que defienda, en nombre de la libertad, una protección absoluta de los derechos de propiedad frente a la intromisión del Estado termina por recurrir a dicho principio. Esto se debe a que solo a través del derecho a la propiedad de uno mismo es posible explicar por qué la libertad del propietario posee una particular relevancia moral (suficiente para justificar la inviolabilidad de sus derechos) que no se le atribuye a la ausencia de libertad que padecen aquellos que quedan excluidos por los derechos de propiedad. La noción de propiedad de uno mismo también parece desempeñar un papel prominente en la teoría de la propiedad de Locke. Recordemos que Nozick plantea el principio de propiedad de uno mismo, de manera inequívoca, como un derecho. Es el derecho que esgrimimos frente a las pretensiones de los demás individuos (y de las entidades legales relevantes) y que el Estado debe proteger. Cuando un agente externo interfiere con tu propiedad sin tu consentimiento, como sucede en el caso de los impuestos, está vulnerando este derecho a la posesión de tu propia persona. A primera vista, especialmente desde una óptica del siglo XXI, el pensamiento político de Locke se asemeja mucho al de Nozick por cómo en ambos el compromiso hacia los derechos individuales queda plasmado como una cuestión de importancia fundamental. Para Locke, atendiendo a la autoridad atemporal del derecho natural, «nadie debe pretender daño alguno contra la Vida, la Salud, la Libertad o las Posesiones de otro» (1988: 271). El propio Nozick se remite en varias ocasiones a la autoridad de Locke. Las teorías de ambos presentan, no obstante, enormes diferencias que resultan determinantes a la hora de entender y evaluar la concepción libertaria de la propiedad como un derecho inviolable que debe ser protegido frente a

interferencias fiscales.

Como vimos antes, Locke, al formular su teoría de cómo la adquisición de propiedad queda legitimada a través del trabajo, afirma que «todo Hombre tiene una *Propiedad* en su propia *Persona*» (1988: 287), una idea que el libertarismo contemporáneo abraza con devoción. Es, no obstante, un error interpretar esta declaración de Locke en un sentido equivalente al del derecho a la propiedad de uno mismo tal y como lo entienden Nozick o cualquier otra de las teorías modernas y seculares sobre los derechos individuales. Para Locke, no somos dueños de nosotros mismos. Tal y como señala Cohen, la concepción de la propiedad de uno mismo que Nozick defiende implica que «cada persona tiene sobre sí por derecho moral los mismos derechos que un esclavista tiene sobre un esclavo por derecho legal» (1995: 68). Para mantener una identidad política y filosófica clara y definida, al libertarismo le resulta indispensable que el concepto de posesión de uno mismo quede definido en estos términos, como una completa autoridad moral sobre nuestros cuerpos y nuestras acciones. La forma de libertarismo que Nozick propugna descansa en este compromiso para dar coherencia a su argumento moral contra los impuestos. A diferencia de Nozick, sin embargo, Locke ciertamente no considera que seamos dueños de nosotros mismos, por el simple motivo de que no tenemos en modo alguno un derecho moral a organizar nuestras vidas o determinar nuestras acciones como mejor nos parezca. Para Locke, nuestras vidas morales se caracterizan principalmente por obligaciones autoritarias que rigen nuestra conducta. En un sentido práctico, se trata de obligaciones que tenemos para con los demás, que se manifiestan en forma de respeto hacia sus derechos individuales, pero, en último término, provienen de Dios. Según Locke, no somos dueños de nosotros mismos porque, en realidad, nuestro dueño es Dios: los seres humanos han sido «enviados al Mundo por orden suya y para cumplir sus propósitos, son *Propiedad suya*» (1988: 271, la cursiva es nuestra). Ser conscientes de esta creencia clave, inequívoca y fundamental —que Dios es nuestro dueño y estamos obligados a cumplir Su voluntad— resulta crucial para comprender cómo

se estructura la teoría de la propiedad de Locke, cómo se encuadra dentro de su filosofía política y los problemas y limitaciones que conlleva para el libertarismo moderno.

El papel de la teología en las teorías iusnaturalistas de la propiedad

El papel determinante que la fe de Locke y su correspondiente teoría acerca de los deseos de Dios desempeñan en su teoría política se vuelve evidente al comienzo del *Segundo Tratado*. Aquí, Locke aboga por una noción cristiana de la igualdad moral de todos los seres humanos y especifica cuál es la naturaleza de las obligaciones generales del individuo para con su creador. En su descripción del estado natural, esto es, la forma de vida anterior a la existencia de la sociedad política, Locke identifica una ley natural eterna, de la cual emana toda autoridad moral. Además de ser eterna, puesto que mantiene su vigencia de forma continuada a través de los tiempos (y por tanto se aplica igualmente dentro y fuera del contexto de la sociedad política), esta ley es también universal, ya que todos los individuos y gobiernos deben atenerse a ella. Somos, afirma Locke, la «Obra de un Hacedor Omnipotente e infinitamente sabio» y estamos por lo tanto al servicio de «un Maestro Soberano» (1988: 271). El hecho de haber sido creados por Dios significa que Le debemos ciertas obligaciones. La más importante es la de preservar la vida humana, tanto la propia (sobre todo) como la ajena. Según Locke, la «Ley Fundamental de la Naturaleza y del Gobierno» afirma que, «en la medida de lo posible, *todos* los Miembros de la Sociedad deben ser *preservados*» y que la «*finalidad del Gobierno*» es, en último término, la «*preservación de todos*» (375). El deber de preservar la vida humana incumbe tanto a individuos como a gobiernos. Locke continúa detallando las obligaciones personales que nos corresponden, afirmando que «Cada cual, obligado como lo está a *preservar su propia vida* y a no abandonar su Puesto deliberadamente, debe, por este motivo, en tanto que le sea posible y cuando no entre en conflicto con la Preservación de sí mismo, contribuir a *preservar al resto de la Humanidad*» (271)[16]. En otras palabras, no nos está moralmente permitido

suicidarnos (aunque seamos físicamente capaces de hacerlo) y estamos obligados a actuar (cuando seamos capaces de ello físicamente) de tal modo que contribuyamos a garantizar la continuidad de la existencia de los demás.

Para comprender ciertos textos de la historia del pensamiento político a menudo debemos recurrir a relacionar entre sí distintas ideas filosóficas para dar coherencia a los argumentos que se nos presentan. Estudiar con el debido rigor el compromiso de Locke hacia la responsabilidad moral de preservar la vida humana nos resultará útil a la hora de relacionar entre sí los argumentos manifiestamente heterogéneos que encontramos en los *Dos Tratados* y de explicar la coherencia de afirmaciones que de lo contrario, al examinarlas de manera aislada, podrían parecernos peculiares. Este compromiso resulta extremadamente importante para entender la teoría de la propiedad de Locke y los estudiosos que optan por ignorarlo tienen muchas probabilidades de acabar llegando a una interpretación completamente errónea de su pensamiento político. El planteamiento teórico de la vida política y económica que Locke propone está ligado a sus creencias morales. Es, de este modo, el deber fundamental de preservar la vida humana lo que permite explicar la legitimidad de la transición del comunismo original a los derechos individuales de propiedad exclusiva. Locke considera que, en nuestro estado comunitario inicial, contamos con la autorización divina para establecer derechos permanentes sobre porciones de tierra a través de nuestro trabajo. Resulta crucial resaltar que el motivo de que Dios nos permita actuar de este modo es que ello contribuye a asegurar la preservación de nuestra propia existencia y favorece la preservación de la humanidad en su conjunto. Locke sostiene incluso que, aunque en un principio Dios nos entregó el mundo natural colectivamente, no solo nos permitió establecer en él derechos de propiedad por medio de nuestro trabajo, sino que nos lo «ordenó» (1988: 291). Era la intención de Dios que la propiedad quedara instaurada a través del trabajo, puesto que les dio a los seres humanos el mundo «para su disfrute y las mayores Comodidades para la Vida que fueran capaces de

extraer de él» (291). La adquisición de propiedad constituye, pues, una manifestación del deseo divino de preservar la vida humana.

El deber de preservar la vida humana permite, a su vez, explicar la razón de ser de las condiciones antes mencionadas que la teoría de Locke impone para la adquisición legítima de propiedad. Locke recalca que «Nada ha sido creado por Dios para que el Hombre lo estropee y destruya» (290), lo que le permite imponer a la propiedad una condición que de lo contrario no tendría cabida en una teoría secular basada en el trabajo. Al fin y al cabo, si no es más que mi trabajo lo que me proporciona un derecho inviolable sobre el vino que he obtenido de mi viñedo, ¿por qué no habría de dejar que se malogre si quiero? Una vez tomamos conciencia de cómo la adquisición y posesión de propiedad contribuyen al sustento de la existencia humana, no es de extrañar que no se nos permita dejar que esta clase de provisiones se malogren o que, al tomar posesión de porciones de tierra hasta el momento sin dueño, tengamos el deber de dejar recursos suficientes disponibles para los demás (como prescribe la condición de «suficiente e igual de apto»). Locke considera, de hecho, que establecer derechos de propiedad a través del trabajo no solo sirve para asegurar la preservación de nuestra propia existencia al proporcionarnos cobijo y sustento, sino que también contribuye al cumplimiento de la voluntad divina al favorecer la preservación de la especie humana a través de la mejora del propio mundo natural. Según Locke, es el «*Trabajo*, pues, lo que *otorga a la Tierra la mayor parte de su Valor*, sin el cual esta apenas valdría nada» (298). Los actos de trabajo individual, considera, parecen beneficiar al conjunto de la comunidad, aun cuando la posesión de propiedad implique también que muchos se vean excluidos de cosas a las que antes todos tenían acceso. A Locke le parece razonable esperar que se den desigualdades significativas en la concentración de la propiedad y estas quedan legitimadas, de nuevo, por la voluntad divina. Piensa que, si bien es cierto que Dios entregó la totalidad del mundo a toda la humanidad, también lo es que «se lo entregó para que hicieran uso de él los Industriosos y los

Racionales» antes que los que se muestran reticentes a trabajar, que no deberían beneficiarse de los esfuerzos de otros (291).

Vemos que para Locke el trabajo es moralmente importante porque nos permite cumplir con el principal deber que tenemos hacia nuestro creador, que es el de preservar la vida humana. Volveremos sobre esta cuestión al retomar nuestro análisis de la teoría de Nozick, pero antes nos convendrá situar el argumento de Locke dentro de un marco intelectual más general que nos permita mostrar la estructura de las teorías iusnaturalistas y sus importantes diferencias con las del libertarismo moderno. Los *Dos Tratados* constituyen un texto de enorme importancia en la historia del pensamiento sobre la propiedad, pero no surgieron en el vacío. A pesar de tratarse de un trabajo sorprendentemente innovador en muchos aspectos, también forma parte de una influyente tradición de teorías iusnaturalistas, en las cuales la propiedad privada también se justifica apelando a Dios y a Su voluntad[17]. Autores protestantes de principios de la Edad Moderna como Hugo Grotius y Samuel Pufendorf justificaban la existencia de la propiedad privada desde un marco iusnaturalista que, al igual que el de Locke, tomaba como punto de partida la idea de un comunismo original de ordenación divina, cuya disrupción se habría producido de manera legítima, de acuerdo con los deseos de Dios. La novedad icónica de la teoría de Locke sobre la propiedad radica en el papel central que desempeña en ella la actividad moralmente encomiable del trabajo. A diferencia de Locke, Grotius y Pufendorf no presentan el trabajo como un mecanismo que dota de legitimidad al acto de apropiación inicial: el surgimiento de la propiedad individual no está, a su entender, vinculado a la relevancia moral del acto de privatización en sí. En verdad, ni Grotius ni Pufendorf demuestran particular interés por cómo llega a existir la propiedad o por cómo se efectúa la subsiguiente distribución de los derechos correspondientes. Para ellos, lo importante es simplemente que la propiedad, como institución social y legal, queda, de hecho, establecida. Su preocupación fundamental, en la que identifican el precepto fundamental del derecho natural, es la de garantizar y mantener la paz necesaria para la

preservación de uno mismo. Puesto que, según estos pensadores, la principal causa de conflicto entre los seres humanos tiende a ser la competición por la propiedad y el uso de las cosas, establecer derechos de propiedad ratificados por una autoridad es un requisito básico para la estabilidad (moralmente necesaria) de cualquier sociedad política.

Para estos pensadores políticos de la tradición iusnaturalista, la existencia de derechos de propiedad privada queda en último término justificada por una responsabilidad religiosa, una obligación ineludible que tenemos para con Dios. Esta tradición de arraigar la existencia de derechos individuales de propiedad en un marco teológico se remonta aún más atrás, a los pensadores católicos del Renacimiento asociados a la Escuela de Salamanca, entre los que destacan Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, quienes, a su vez, tomaron inspiración de la Escolástica medieval de Tomás de Aquino. Todas estas teorías de carácter religioso sostienen que la propiedad privada solo puede justificarse a partir de una teoría general del derecho natural. En estas teorías, aun cuando la propiedad se concibe como un producto de la ley humana, las exigencias del derecho natural entran inevitablemente en juego a la hora de regular y limitar su posesión. Aquino se muestra menos categórico que sus seguidores del Renacimiento en cuanto a la necesidad de la existencia de la propiedad privada. En su *Summa theologiae* (1485), Aquino no afirma que tengamos el deber de establecer derechos de propiedad privada, pero sí que considera que esta institución está sancionada por las normas del derecho natural y resulta congruente con la ley natural. Además, aunque opina que los pormenores de la «división» de la propiedad son un problema del derecho positivo (humano), el derecho natural aún posee una importante autoridad en lo tocante a la posesión de propiedad dentro de la sociedad política (Aquino 2002: 208). Esta autoridad resulta observable en las reflexiones de Aquino acerca de lo que constituye un robo. En la *Summa*, Aquino establece una condición para la legitimidad de la propiedad que ejercería una enorme influencia sobre los pensadores de la tradición iusnaturalista de la Edad Media y el

Renacimiento, así como sobre la evolución del pensamiento católico. Sostiene que actos que normalmente constituirían un robo se vuelven moralmente justificables y, de hecho, perfectamente «legales» si quien los comete se encuentra en una situación de desesperada necesidad. Para Aquino, aunque la posesión privada y excluyente de bienes resulte legítima —puesto que concuerda con los preceptos del derecho natural— «en casos de necesidad, *todas* las cosas son propiedad *común*» (216, la cursiva es nuestra). Así, lo que este derecho de «necesidad» implica es que «si una persona se encuentra en peligro inmediato y no tiene acceso a ninguna otra ayuda, en tal caso cualquiera tiene derecho a satisfacer su necesidad mediante la propiedad de otro, ya sea abiertamente o en secreto, sin que ello tenga, en sentido estricto, carácter de hurto o de robo» (217). Aquino afirma sin ambigüedades que este derecho es una cuestión de justicia legal y no un mero problema de ética personal y que, por tanto, la transferencia de recursos a los necesitados no está sujeta a la voluntad del dueño de los bienes en cuestión.

Volvemos a encontrar este compromiso hacia la idea de un derecho de necesidad, aplicable en circunstancias desesperadas, articulado en el pensamiento político medieval y renacentista de autores como Grotius y Pufendorf [18]. Para Grotius, dada la naturaleza de la justificación de la propiedad privada que propone, la adecuada distribución de esta debería «apartarse lo menos posible de la equidad natural» (1925: 193). De ello se sigue que «en situaciones de necesidad apremiante se revierte al primitivo derecho de uso», de tal modo que «si un hombre sometido a semejante necesidad toma de la propiedad de otro lo que necesita para preservar su propia vida, no está cometiendo un robo» (193). Pufendorf considera igualmente que, en situación de necesidad desesperada, resulta legítimo invadir la propiedad de otro para preservar la vida (1991: 53-5). Permitir esta clase de intromisión constituye, en su opinión, un «deber de humanidad» (53)[19]. En la economía política del siglo XVIII, este derecho de necesidad pasa de ser una obligación legal de carácter autoritario a constituir una obligación moral

voluntaria. Adam Smith, por ejemplo, también piensa que tenemos el deber de garantizar el sustento de aquellos de nuestros semejantes que se ven en situación de necesidad. Se trata, no obstante, de un deber imperfecto, moral pero no legalmente vinculante, que por lo tanto resulta legítimo ignorar (Smith 1978: 9). La distinción que el pensamiento liberal moderno realiza entre deberes perfectos e imperfectos es fácil de comprender: tenemos obligaciones perfectas (legales) de justicia y obligaciones imperfectas (morales) de caridad. Aunque la división entre ambas a menudo es objeto de encendido debate —como lo pone de manifiesto la polémica acerca de las denominadas «leyes del buen samaritano»—, este hecho es en sí mismo un indicador de la vigencia de tal distinción. Según Smith, un mendigo desesperadamente hambriento podría reclamar el uso de nuestra propiedad, pero, aunque deberíamos hacerlo, no estamos obligados a socorrer a este individuo, a quien, por su parte, no le está permitido apropiarse de nuestros bienes sin nuestro consentimiento. El liberalismo moderno a menudo separa el deber de socorro del derecho de necesidad, con lo que estos dejan de aplicarse correlativamente, como sucedía en las teorías del derecho natural: para autores como Grotius, Pufendorf y Locke, el derecho de necesidad conlleva la obligación de socorro, aun cuando ello suponga permitir la intromisión del necesitado en nuestra propiedad.

Antes de que el deber de socorro pase a concebirse, en el siglo XVIII, como una obligación imperfecta (eludible) —y de que se transforme así en lo que ahora entendemos como la obligación liberal de caridad, que es distinta a la de la justicia —, nos encontramos en los *Dos Tratados* de Locke con otra versión del derecho de necesidad. Aunque no figure en el contexto de su análisis de los derechos de propiedad, Locke articula de un modo sumamente revelador la idea de que el bienestar de los necesitados está amparado por el derecho natural aun cuando ello suponga un peligro para los derechos legítimos de propiedad privada. En el *Primer Tratado*, de nuevo oponiéndose a la teoría de Filmer, sostiene que

> sabemos que Dios no ha dejado a ningún Hombre tan a la Merced de

> otro que este pueda dejarlo morir de hambre si así le place: Dios, Señor y Padre de todos, no le ha dado a ninguno de sus Hijos una Propiedad semejante […] sino que le ha dado a su Hermano necesitado el Derecho al Exceso de sus Bienes, de tal forma que no le pueden ser denegados en justicia cuando los necesita para satisfacer su Carencia apremiante […] sería en todos los casos un Pecado que un Hombre de Hacienda dejara morir a su Hermano por no darle en Socorro lo que él posee en Abundancia […] y de ningún modo tiene Hombre alguno más derecho a aprovecharse de la necesidad de otro […] de lo que puede aprovecharse el que tiene más fuerza del que es más débil, someterlo a su Obediencia y darle a elegir, con una Daga al Cuello, entre la Muerte y la Esclavitud (1988: 170).

El derecho de necesidad parece mantenerse en todo su vigor en la concepción lockeana de la ética política. Los términos en que queda expresado subrayan, también aquí, el papel central que la preservación de la vida humana desempeña en esta teoría política: mi hermano, si se ve en situación de necesidad, tiene derecho a servirse de mis bienes (siempre y cuando yo mismo disponga de lo suficiente para sobrevivir) y no honrar este derecho equivale a matarlo. A diferencia de muchos liberales modernos, Locke no hace distinción moral entre matar y dejar morir (o entre causar y permitir un daño): los dos conceptos se vuelven equivalentes en situaciones de necesidad. Aunque describe el deber para con los necesitados como un deber de «caridad», Locke recalca que un propietario no puede, en justicia, negar bienes de los que tiene excedente cuando está en juego la supervivencia del otro. Aunque, desde nuestra perspectiva moderna, la caridad se nos presente como un claro ejemplo de un deber imperfecto, en el marco iusnaturalista del cristianismo renacentista en el que se inscribe el pensamiento de Locke, la caridad adquiere un estatus vinculante, que se aplica por igual a gobiernos y a individuos[20]. Naturalmente, lo que este razonamiento implica es que, como sucede en el caso de Aquino, actos que normalmente calificaríamos de robo quedan legitimados en situaciones de necesidad apremiante.

De vuelta a la teoría de Nozick

Nozick no invoca un derecho de necesidad explícito que, al activarse en casos de necesidad apremiante, suponga la anulación de la inviolabilidad de los derechos de propiedad privada, sino que introduce en su teoría de la propiedad su propia versión de la «condición lockeana». La reinterpretación que Nozick lleva a cabo de esta condición no hace mención a bienes que puedan malograrse, pero sí que trata de hacer justicia al compromiso de Locke por garantizar la suficiencia de recursos, insistiendo en que el derecho de propiedad no será aplicable «si la situación de aquellos a quienes ya no se les permite hacer uso del objeto [en cuestión] se ve con ello empeorada» (1974: 178). Aunque Nozick no explica en detalle en qué consistiría tal «empeoramiento» de la situación del individuo, sí que manifiesta un claro compromiso hacia la preservación de la vida humana. Esta versión de la condición lockeana estipula, pues, que uno no puede apropiarse la única fuente de agua disponible en un desierto (180). No está claro, a pesar de su inspiración lockeana, cómo logra Nozick introducir esta condición en su propia teoría. En *Anarquía, Estado y utopía* no se hace mención alguna al derecho natural excepto para señalar que la teoría expuesta por Locke en sus *Dos Tratados* resulta incompleta. Nozick afirma, tal vez no sin razón, que la filosofía política no necesita tener como «base subyacente» una teoría moral completamente desarrollada, puesto que semejante tarea sería el trabajo de «toda una vida» (9).

Si Nozick hubiera dedicado más tiempo a explicar la fundamentación moral general en la que se sustenta su teoría libertaria, esta fundamentación resultaría sin duda sustancialmente distinta del marco teológico de Locke y de los demás filósofos de la Edad Moderna, cuyos compromisos políticos emergen de una concepción del derecho natural que descansa en la autoridad divina[21]. Resultaría distinta porque la justificación que Nozick ofrece para la adquisición de propiedad (basada en el derecho a la posesión de uno mismo), en la que el énfasis recae sobre los derechos de los individuos, es la antítesis de la de Locke (basada en la preservación de la vida humana a través del trabajo), así como de la de Grotius y

Pufendorf (basada en la necesidad de paz y orden social), en las que el énfasis recae sobre la noción de deber. En la teoría de la propiedad de Nozick no hay un fin moral que deba quedar satisfecho, como sucede en las de la tradición iusnaturalista. La estructura de la teoría moral nozickeana no lo permite. El libertarismo moderno de Nozick ciertamente permite la adquisición de bienes, pero no hay motivo para considerar que esta constituya una obligación. Si los derechos individuales tienen en verdad el alcance que Nozick les atribuye, es de suponer que la lista de los mismos incluirá el derecho a no poseer propiedades —más allá de la propiedad de nuestra persona física—, lo cual significa, obviamente, que no tenemos el deber de hacerlo.

El motivo por el que el énfasis en el deber (y no solo el derecho) de adquirir propiedades resulta verdaderamente importante en relación a las consideraciones que hemos expuesto anteriormente es que en él se ponen de manifiesto tanto el carácter históricamente novedoso de la ética del libertarismo político contemporáneo como la fragilidad última de sus fundamentos filosóficos, que comienzan a tambalearse bajo el peso de la tarea de defender el Estado de mínimos frente a la indignación que nos produce la idea de que quienes se encuentran en situación de necesidad desesperada deban depender de actos voluntarios e individuales de caridad. Nozick apela a la autoridad intelectual de Locke, pero le da a su teoría un giro completamente secular. En el libertarismo de Nozick claramente no hay cabida para ningún deber más allá del deber general (negativo) de respetar los derechos de los demás. La postura convencional del libertarismo en lo que respecta al comportamiento moral es que tu derecho sobre tu cuchillo se extiende hasta donde tú quieras pero se detiene al llegar a mi espalda y que yo puedo invocar mis derechos del mismo modo, siempre y cuando no ocasione daño a otras personas en mi ejercicio de los mismos (p. ej. Narveson 2001; Mack 2018; Brennan y van der Vossen 2017). Así pues, la teoría de Nozick, al igual que las demás versiones del libertarismo contemporáneo, no deja lugar para conceptualizar ninguna clase de deber positivo —no existe la noción de que

tengamos para con los demás ninguna clase de deber, en lo que respecta a nuestra atención o nuestro comportamiento, más allá del de no interferir con sus derechos—. La tradición libertaria no puede aceptar esta clase de deberes, ya que pondrían en peligro nuestra libertad fundamental para obrar como queramos. El libertarismo no concibe la existencia de ningún deber cuya razón de ser sea otra que la de proteger nuestro derecho a que nadie interfiera con nuestros cuerpos y nuestra propiedad.

El inevitable problema que supone para los filósofos libertarios la priorización del compromiso moral hacia el deber de la teoría de Locke, no obstante, no radica tan solo en que les impida recurrir a ella en busca de una autoridad histórica desde la que respaldar su postura. Desprovistas del marco teórico lockeano, las ideas fundamentales del libertarismo carecen de integridad filosófica y coherencia conceptual, lo que hace que el principio de posesión de uno mismo pase a presentársenos como una afirmación categórica y arbitraria en lugar de como una premisa moral, y la teoría libertaria de la propiedad comienza a hacer aguas. Para explicar esta desintegración en más detalle podemos recurrir de nuevo al ejemplo de Ronaldo. Nozick describe su teoría libertaria general de la propiedad como una «teoría de la intitulación»[2]. Esta consta de tres partes diferenciadas: (1) justicia en la adquisición, (2) justicia en la transferencia y (3) justicia en la rectificación. El caso de las ganancias de Ronaldo que resulta ilegítimo gravar con impuestos es ilustrativo de la segunda. Este escenario pretende servir como ejemplo de por qué es justo permitir que los individuos lleven a cabo libremente transferencias de propiedad y por qué la intervención del Estado en tales transferencias, que coarta el derecho a la posesión de sí mismos de Ronaldo y sus fans, resulta, en consecuencia, injusta.

Gran parte del poder de convicción del argumento de Nozick —el principal motivo por el que podría atraernos intuitivamente en un principio— radica en pedirnos que seamos nosotros mismos quienes determinemos en qué consiste D1. Esto le permite defender que, dado que el punto de partida

es justo (y debe serlo, puesto que eres tú quien lo ha elegido) y todo cuanto sucede a continuación no es sino una serie de transacciones consensuadas, también la distribución de D2 ha de ser absolutamente justa. Este razonamiento puede resultarnos suficientemente convincente en el universo estilizado en el que se desarrolla nuestro experimento mental, pero ¿qué sucede cuando nos detenemos a examinar el mundo real, donde los orígenes de los derechos de propiedad establecidos no son ni mucho menos tan transparentes como la distribución impecablemente justa de bienes que caracterizaba D1? En particular, ¿qué sucede cuando descubrimos que, como ocurre en las sociedades postcoloniales, los derechos de propiedad se han establecido a partir de un robo a los pueblos indígenas, en la medida en que estos fueron desplazados forzosamente de las tierras que hasta entonces habían ocupado y utilizado? En cierto sentido, a Nozick no le es difícil formular una solución a este problema: un robo semejante constituye una injusticia que debe corregirse. Tal y como evidencia la presencia de un elemento de «rectificación» en la teoría de Nozick, este considera que es necesario un esfuerzo activo por parte de la justicia para corregir los casos de posesión indebida, algo que sin duda requerirá que el Estado utilice su poder para confiscar propiedades y llevar a cabo la redistribución de esos bienes. Según Nozick, cualquier situación que no cumpla con los requisitos de justicia en la adquisición y justicia en la transferencia debe ser rectificada. Dado que su propósito es presentar una teoría de la propiedad genuinamente histórica, que estudie cómo se llega a la propiedad de las cosas —y no simplemente «quién termina con qué» (1974: 154)—, Nozick se ve en verdad en la necesidad de presentar una teoría convincente de la «justicia en la adquisición» para que su idea de rectificación tenga sentido. El ejemplo de Ronaldo es ilustrativo de lo que constituye una transferencia justa (y de cómo puede verse truncada), pero necesitamos urgentemente ser capaces de explicar qué es lo que nos permite adquirir propiedad en primer lugar.

¿Cómo podemos saber con certeza que la adquisición inicial de los bienes que Ronaldo recibe en nuestro experimento

mental fue justa? Para explicar en qué radica la justicia en la adquisición de propiedad, Nozick vuelve a recurrir a la teoría de Locke[22]. Llama la atención sobre algunas de las dificultades que suscita la problemática idea lockeana de la mezcla de trabajo con el mundo natural, pero con ello acaba por desencadenar otras dificultades en su propia teoría. Estas son un magnífico ejemplo de lo que le sucede a la concepción libertaria de la propiedad cuando, para preservar la idea de la existencia de derechos inviolables fundamentados en el derecho a la posesión de uno mismo, se ve obligada a desprenderse de su marco teológico. En su análisis, crítico pero simpatizante, de la teoría de Locke, Nozick nos plantea las siguientes cuestiones:

> ¿Por qué se convierte uno en propietario de una cosa al mezclar su trabajo con ella? ¿[…] por qué no constituye el hecho de mezclar algo mío con algo que no lo es una forma de perder lo que me pertenece en lugar de una forma de obtener lo que no me pertenece? Si poseo una lata de zumo de tomate y la derramo en el mar […] ¿me convierte esto en dueño del mar o he desperdiciado tontamente mi zumo de tomate? (1974: 75).

La inquietud de Nozick tiene dos vertientes. Por una parte está el problema práctico de establecer en qué consiste exactamente mezclar trabajo con una cosa; por otra, el problema más relevante de determinar por qué una inversión de trabajo resulta en la adquisición de propiedad y no simplemente en la pérdida de ese trabajo. Así pues, la pregunta que debemos hacernos es: *¿qué relevancia moral tiene el trabajo, en virtud de la cual nos permite dar justificación a la existencia de derechos de propiedad (inviolables ante medidas fiscales redistributivas y ante las demandas de quienes se ven situación de necesidad desesperada)?* Como ya señalé anteriormente, Locke ofrece una clara respuesta al problema de justificar el papel del trabajo en la narrativa de la que se sirve para explicar la legítima adquisición de propiedad. El trabajo es una actividad encomiable porque cumple con la voluntad de Dios, contribuyendo a la mejora del mundo y al sustento de la especie humana. Tenemos, de hecho, el *deber* de trabajar —se nos «exige» hacerlo—, así como el deber de actuar para

preservar la vida humana en tanto nos sea posible.

En la teoría de Nozick no hay lugar para deberes, por lo que no hay forma de dar una explicación convincente a la relevancia moral que en ella se otorga al trabajo. Nozick propone una solución propia, de carácter no teológico, al afirmar que, quizá, «al realizar trabajo sobre algo, ese algo se vuelve mejor y más valioso y cualquier individuo tiene derecho a poseer un objeto cuyo valor ha creado» (1974: 175). No obstante, esta conclusión no hace sino desplazar la necesidad de justificación a un nuevo elemento de su teoría. Nos lleva a cuestionarnos por qué el derecho de alguien habría de extenderse a la cosa misma y no solo al valor que el trabajo le ha añadido. No obstante, aun si aceptamos esta premisa, la conclusión de Nozick aún padece la lacra evidente de ser incapaz de explicar por qué habríamos de aceptar el trabajo como justificación de su teoría, puesto que sigue sin explicar el valor de este acto creativo. Aún no sabemos por qué el hecho de crear algo tiene la relevancia moral necesaria para que de él se infieran los derechos de exclusión resultantes. Sin duda somos capaces de imaginar situaciones en las que el trabajo podría tener, en efecto, semejante relevancia: si utilizo mi trabajo para crear un cuadro, sería extraño considerar que alguien más pudiera ser su legítimo dueño, aun cuando mi obra pueda llegar a poseer un enorme valor estético para otras personas. No obstante, si utilizo mi trabajo para crear algo que permita aliviar la situación de necesidad apremiante de otros, como podría suceder con un medicamento, la cuestión de si debe corresponderme un derecho de propiedad inviolable sobre mi creación se vuelve mucho menos clara. De hecho, Nozick afirma que en tales situaciones de urgencia habría una «limitación» a la clase de derechos de propiedad aplicables, de lo que se deduce que el acto creador no tiene en sí un valor lo suficientemente importante como para garantizar la inviolabilidad de los derechos de propiedad bajo cualquier circunstancia (181). Una vez reconocemos la existencia de estas limitaciones, sin embargo, el conjunto de las demandas de los necesitados se nos presenta investido de una relevancia mucho mayor, puesto que no tenemos forma de explicar por

qué el derecho a la posesión de uno mismo genera el derecho a adquirir propiedad mediante el trabajo. Al abandonar el marco teológico lockeano, Nozick le proporciona al libertarismo contemporáneo su carácter distintivo a través de los elementos del derecho a la posesión de uno mismo y la noción de una vida cívica sin deberes perfectos para con los demás más allá del principio de no interferir con sus derechos. No obstante, en ausencia del marco iusnaturalista que dota a la actividad del trabajo de su relevancia moral, la idea de posesión de uno mismo se convierte en una suerte de eslogan, cuyo debilitamiento queda en evidencia cada vez que nos encontramos con una propuesta normativa de carácter más general, como la situación de necesidad desesperada de quienes carecen de propiedades.

El libertarismo redistributivo

La investigación del valor moral del trabajo como fuente de los derechos de propiedad nos remite a otros teóricos de la tradición libertaria que, partiendo de premisas similares a las de Nozick, acaban llegando a posturas políticas muy diferentes a las suyas. Algunos de estos autores han tratado de combinar el carácter sacrosanto que el libertarismo otorga a los derechos de propiedad privada con un interés por la redistribución de propiedad[23]. La noción misma de libertarismo redistributivo puede parecer un oxímoron, pero describe una vertiente claramente definida, aunque minoritaria, de la tradición libertaria. Uno de los principales argumentos a favor de la distribución que esta corriente presenta enlaza con una de las preguntas planteadas por Nozick acerca del proceso mediante el cual el trabajo genera un incremento en el valor de una propiedad: ¿por qué implica la adquisición individual de propiedad (si adquiere su justificación a través del trabajo realizado originalmente sobre ella) un derecho sobre la totalidad del recurso en el que se realiza trabajo y no solo sobre el valor que se le ha añadido a través de ese acto? Esta es una cuestión complicada, aun si aceptamos que con la creación de algo se establecen derechos de propiedad sobre el nuevo

recurso creado. Si ejerzo mi trabajo sobre una parcela de tierra para cultivar un viñedo que me da uvas, ¿por qué no se limita mi derecho de propiedad a las uvas y las parras (que he creado yo), sino que se extiende también al terreno original (que no he creado), excluyendo así a los demás de todo el conjunto? Una de las posibles respuestas a las que podría recurrir un libertario es la respuesta utilitarista. Si aceptamos la tesis de Locke de que el mundo natural ve aumentar su valor como consecuencia del trabajo que se ejerce sobre él (1988: 296), un libertario podría tal vez afirmar que la propiedad del terreno original (así como la de los productos creados a través del trabajo) está justificada en virtud de cómo contribuirá a garantizar la mejora general del mundo. Este argumento, sin embargo, no resulta del todo convincente. Esto es debido en parte a la ausencia de una relación conceptual relevante entre el compromiso libertario hacia la propiedad de uno mismo y las consideraciones utilitarias; puesto que, como señalamos anteriormente, un elemento crucial a la hora de justificar el derecho a la propiedad de uno mismo es el rechazo del consecuencialismo agregacionista que caracteriza el principio de utilidad. No obstante, quizá más importante aún resulte el hecho de que, aunque Locke señala que el mundo ve incrementarse el valor que posee en su estado natural a través del trabajo, la noción de valor de la que se sirve no puede separarse de su concepción teológica del derecho natural, puesto que se basa en el cumplimiento de los deseos de Dios y no en una maximización de la utilidad.

Las preocupaciones de Nozick se verían aplacadas si el hecho de mezclar físicamente el trabajo con el mundo natural realmente volviera a ambos imposibles de separar, con lo cual la exclusión que conllevan los derechos de propiedad resultaría simplemente inevitable. Si el hecho de separar la propiedad que acabo de crear (el valor que he añadido al mundo natural) de la propiedad original (el propio mundo natural) conlleva la destrucción de mi creación, tal vez nos veamos obligados a aceptar que mi propiedad privada incluye ambos elementos. Si la única forma de que mis viñedos sigan dando frutos pasa por que yo sea propietario del suelo en el que crecen, tal vez pueda

reclamar legítimamente derechos exclusivos sobre sobre ambos. Podría suceder incluso que resultara imposible establecer una diferenciación significativa entre el valor añadido y el valor original del objeto antes de que se invirtiera en él trabajo alguno, como sería el caso de una parcela de tierra mejorada a través de su cultivo. Tal vez, al menos en lo que se refiere al mundo natural, la naturaleza exclusiva de la propiedad privada sea un resultado inevitable del ejercicio de trabajo en tanto que acto transformador y creador.

La viabilidad teórica —y la urgencia política— de establecer una distinción entre el valor original del mundo natural y el valor que el trabajo le añade es, sin embargo, justamente lo que propone el escritor de finales del siglo XVIII Thomas Paine. En su obra *Justicia agraria* (1797), Paine propugna una redistribución sustancial de la propiedad, en la que parece entrar en juego el principio libertario de posesión de uno mismo. En la línea de la tradición iusnaturalista, Paine cree que la propiedad privada emerge originalmente a partir un estado de comunismo de ordenación divina, donde los seres humanos tenían, en un primer momento, libertad para servirse del mundo natural según conviniera a la satisfacción de sus necesidades. De manera similar a Locke, Paine sostiene que es el trabajo lo que permite justificar el régimen de propiedad privada que ha trastocado este estado de propiedad comunal, pero, a diferencia de él, considera que la aparición de la propiedad privada no ha llevado a nuestras sociedades comerciales a evolucionar en un sentido completamente positivo. Según Paine, la instauración de la propiedad privada generó una clase de pobreza antes desconocida, que ha causado la aparición de injusticias. Afirma que un «monopolio territorial» ha «desposeído a más de la mitad de los habitantes de cada nación de la porción de la herencia natural que les correspondía» y ha «creado una clase de pobreza y miseria que antes no existía» (Paine 1969: 612). Este análisis, que parece hallar correspondencia en las inquietudes de pensadores anarquistas y socialistas posteriores, impulsa a Paine a afirmar que, si bien la posesión de propiedad permite el reconocimiento de los derechos legítimos de algunos, también

infringe los derechos económicos de otros. Parece alcanzar esta postura siguiendo una lógica manifiestamente nozickeana, que lo lleva, sin embargo, a una conclusión política radicalmente distinta de la de Nozick.

Para Paine, la instauración de la propiedad como institución social se ha producido de un modo aleatorio y contingente y no a consecuencia de una orden de Dios, cuyo papel en la vida económica de Su creación termina al entregar el mundo a la humanidad como propiedad común. Trabajar no constituye, por lo tanto, una obligación moral y nada nos fuerza a abandonar este comunismo originario para pasar a un sistema de derechos de propiedad exclusiva. Paine sostiene que la privatización de la propiedad se produjo de forma legítima, en determinado momento histórico, a través del trabajo de la tierra. Pese a que estos derechos han sido generados legítimamente a través del trabajo, Paine también ve en ellos una violación de los derechos originales. ¿Cómo resolver, pues, el problema de implementar un derecho legítimo cuya existencia conlleva, no obstante, una violación de otro derecho? En *Justicia agraria*, Paine lleva a cabo una evaluación de esta situación en términos normativos:

> El valor adicional generado mediante el cultivo de la tierra, una vez aceptado el sistema, pasó a pertenecer a quienes realizaban el trabajo, a quienes de ellos lo heredaban o a quienes lo compraban. Originalmente no tenía dueño. Aunque, por este motivo, defiendo los derechos y me intereso por la difícil situación de quienes se han visto expulsados de su herencia natural a través del sistema de la propiedad terrateniente, también defiendo el derecho del poseedor sobre el terreno que le pertenece (1969: 612).

Los derechos de propiedad que Paine considera legítimos han sido instaurados a través del trabajo y deben recibir protección: los individuos tienen un derecho legítimo a reclamar la propiedad del «valor adicional» generado mediante su trabajo. Esto implica que son dueños de las verduras que han cultivado, pero —distinción importante— no del terreno en el que estas han crecido. Estas verduras «originalmente no tenían dueño», de lo que se sigue que solo pueden pertenecer al responsable de su creación, que no puede ser sino el

trabajador. Para Paine, el derecho de propiedad abarca los poderes legales convencionalmente asociados a la propiedad, tales como los de legado y transferencia.

Al mismo tiempo, no obstante, es necesario garantizar a aquellos a quienes la instauración de derechos de propiedad privada ha dejado excluidos del mundo que era, en su día, propiedad de todos el derecho a su «herencia natural». Como solución a esta exclusión injusta, Paine propone llevar a cabo una redistribución de la propiedad a través de impuestos. Considera que el objeto de esta redistribución no puede ser la propia tierra; deberá ser el valor de la porción original del mundo natural sobre el que se lleva a cabo la redistribución. Como no es físicamente posible separar el valor original del valor añadido, Paine piensa que a los propietarios particulares les corresponde pagar a la comunidad un «alquiler por la tierra», que debería recaudarse a través de impuestos estatales y redistribuirse de tal forma que refleje el carácter igualitario del legado divino original. En línea con la afiliación libertaria de su pensamiento, Paine sostiene que esta distribución igualitaria debería llevarse a cabo mediante un único pago universal que otorgue a los individuos la libertad necesaria para perseguir sus proyectos personales[24].

Con la ayuda del examen crítico de Nozick sobre la lógica del modelo lockeano basado en la mezcla de trabajo con la naturaleza, nos es posible apreciar por qué Paine, a partir de su justificación libertaria de la adquisición de propiedad, fundamentada en el trabajo, termina sancionando semejante redistribución sustancial de la propiedad. Esta versión de la teoría libertaria parece abordar algunas de las preocupaciones que, en un sistema libertario, suscita la situación de los desesperadamente necesitados. La modalidad de libertarismo redistributivo de Paine busca garantizar que a todo el mundo le esté garantizado, al menos, el valor de una parte equitativa del mundo natural, a cambio de la porción que Paine considera que les corresponde por herencia. Otros teóricos han propuesto distintas versiones de libertarismo redistributivo que aspiran a reconciliar el principio de propiedad de uno mismo con una cierta concepción igualitaria de nuestros derechos sobre el

mundo natural[25]. De algunas de estas variedades de libertarismo han surgido propuestas para la implementación de políticas interesantes, como la de la renta básica universal, que busca garantizar la auténtica libertad de todos los ciudadanos empoderándolos para que puedan elegir cómo desean utilizar ciertos recursos que les son adjudicados de manera incondicional (Van Parijs 1995). A pesar de lo inventivo de muchas de esas teorías —tanto por su creatividad filosófica como por lo innovador de las políticas que proponen—, sigue resultando difícil de entender cómo siquiera esta versión redistributiva de la teoría libertaria puede ofrecernos una justificación convincente de la existencia de la propiedad privada. Antes hemos visto que, si la consideramos basada en un compromiso por la libertad individual, a la teoría libertaria le resulta imposible explicar por qué la libertad del propietario tiene tal prioridad sobre la del necesitado o la de quien queda excluido de los derechos de propiedad como para volver ilegítima la recaudación de impuestos. Vimos a continuación que si, por el contrario, su teoría se fundamenta en el principio de posesión de uno mismo, el libertario se ve en la responsabilidad de proporcionarnos urgentemente una justificación de las bases filosóficas y el poder de persuasión de tal principio, ya que este se encuentra en último término desvinculado de un marco moral más general que justifique un compromiso para con la clase de deberes ineludibles que de ningún modo tendrían cabida en un Estado de mínimos. Aunque las variantes redistributivas del libertarismo son ilustrativas de cómo podemos abordar los graves problemas de la pobreza y la desigualdad sin dejar por ello de abrazar las premisas que caracterizan la tradición libertaria, no son capaces de darnos una explicación de por qué habríamos de abrazar dichas premisas en primer lugar. En otras palabras, no parece haber ningún motivo de peso para comenzar a desarrollar nuestra teoría política tomando el principio de posesión de uno mismo como premisa. Por sí sola, la inquietud que nos puedan producir las visitas nocturnas de los agentes de la ley no puede sostener una teoría libertaria de la propiedad lo bastante robusta como para volver ilegítima la existencia de

un sistema fiscal.

Al enfrentarse a objeciones de semejante peso contra su concepción del mundo, al libertarismo parecen quedarle dos opciones. La primera consiste en proponer una versión menos estricta del principio de posesión de uno mismo para respaldar su teoría normativa. La segunda, en defender sus teorías políticas omitiendo toda referencia a la idea de propiedad de uno mismo. Las posibilidades de ambas opciones se nos presentan, no obstante, bastante poco halagüeñas, puesto que ninguna de ellas logra justificar el hecho de que los derechos de propiedad gocen de inmunidad frente a los impuestos y, si renuncian a este compromiso en favor de otro de carácter menos radical, toda su teoría parece disolverse en un consecuencialismo poco definido. Algunos de los partidarios de la primera vía sugieren que el libertarismo no tiene por qué recurrir a una concepción tan absoluta y de tan amplio alcance de los derechos que poseemos frente al resto del mundo como la que plantea la interpretación de Cohen de la tesis de la propiedad de uno mismo. Consideran que el libertarismo puede apelar, en su lugar, a una noción más suave y notablemente menos controvertida de la idea de posesión de uno mismo, que establezca sencillamente que cada cual «tiene derecho a vivir su propia vida como mejor le parezca, en la medida en que sea compatible con el derecho análogo de los demás» (Brennan y van der Vossen 2017: 199). De este modo, la propiedad de uno mismo pasa a presentársenos como la clase de principio que cualquiera que comparta un compromiso por los principios de libertad o igualdad puede suscribir, puesto que no consiste más que en el reconocimiento de una serie de derechos que protegen al individuo frente a la coerción. El inconveniente de esta vía es que lo que gana en posible verosimilitud lo pierde en identidad normativa. El carácter anodino de esta refundación del principio de propiedad de uno mismo permite al libertarismo sortear las implicaciones controvertidas de su versión más fuerte (la de Nozick/Cohen), pero ello no se debe sino a que esta teoría alternativa posee en sí misma menos implicaciones, más allá de un compromiso difuso hacia un liberalismo anémico

caracterizado por la existencia de derechos individuales formulados como derechos de propiedad. No nos da ningún motivo para otorgar particular importancia a los derechos de propiedad a la hora de arbitrar entre los intereses de propietarios y desposeídos, ni para mirar con suspicacia la idea de recurrir a impuestos redistributivos para promover otros derechos, al igual que tampoco nos da motivo para plantear nuestros derechos como derechos de «propiedad» en primer lugar[26].

Si optamos por la segunda vía y tratamos de defender el libertarismo de Nozick sustituyendo la idea de posesión de uno mismo por una justificación consecuencialista del Estado de mínimos que dé prioridad a los fines, nos encontramos con dificultades similares. Entre las distintas versiones de esa justificación que podríamos sopesar se contarían una idea perfeccionista del florecimiento de la humanidad —en la que este estaría asociado a la posesión de propiedad— o una postura más general según la cual existencia del Estado de mínimos favorecería cambios deseables en la sociedad. Estas teorías, aunque sin duda pueden servirnos como punto de partida para formular una defensa de los derechos de propiedad, en seguida comienzan a hacer aguas. En lo que respecta a la tesis sobre el florecimiento de la humanidad, cabría argumentar que la propiedad privada permite a los individuos alcanzar un cierto fin u objetivo. Todavía necesitaríamos saber por qué el florecimiento de unos (los propietarios) habría de priorizarse sobre el florecimiento de otros (los que carecen de propiedad), puesto que, como hemos señalado, verse desprovisto de propiedad es una de las posibles consecuencias de vivir en un Estado de mínimos. Por su parte, una justificación consecuencialista del Estado de mínimos podría estar orientada hacia algún objetivo deseable de carácter más general, como el crecimiento económico o el bienestar de una comunidad. La defensa consecuencialista del Estado de mínimos probablemente tenga el efecto de atraer a unos y alejar a otros. Mucho depende de cuál sea la consecuencia que persigamos, y es aquí donde radica el principal inconveniente de esta teoría. Es de esperar que, a la

hora de diseñar nuestras instituciones sociales y nuestras políticas públicas, las sociedades pluralistas manifiesten considerables desacuerdos acerca de cuáles son los resultados que debemos perseguir. No hay, por tanto, una forma clara y libre de controversia de definir en qué consiste el éxito de un Estado de mínimos: el criterio que escojamos para evaluarlo estará determinado por compromisos normativos previos. La naturaleza consecuencialista de este argumento implica, además, que el compromiso del individuo hacia el Estado de mínimos no será una cuestión de principios, sino que dependerá enteramente de la continuidad de las relaciones empíricas (cambiantes) entre el sistema económico y la consecuencia elegida como deseable. Por tanto, para establecer un compromiso firme con el libertarismo no solo necesitamos que nos reafirmen en nuestra confianza hacia los motivos por los que hemos de priorizar el crecimiento económico (o cualquiera que sea el resultado al que hayamos decidido aspirar), sino también tener fe en el carácter necesario de la conexión entre el Estado de mínimos y la consecución de dicho objetivo. Podríamos renunciar a considerar que este sea un compromiso definitivo y aceptar que, en determinadas circunstancias, el Estado pueda adoptar un papel menos minimalista, pero ello implicaría que las cuestiones normativas implicadas en la posesión de propiedad pasarían a ser problemas de criterio consecuencialista y no de principio moral. Podría suceder, por supuesto, que nos viéramos obligados a aceptar semejante resultado, filosóficamente tan poco satisfactorio, pero aún es pronto para perder la esperanza.

Conclusión

A lo largo de los dos últimos capítulos hemos analizado la lógica de la argumentación libertaria que justifica la legitimidad de la propiedad privada y el correspondiente rechazo de los impuestos, prestando especial atención a la teoría política de Nozick. Para él, la naturaleza coercitiva de los impuestos constituye una violación de los derechos naturales del individuo, por lo que el respeto a la propiedad

resulta incompatible con un Estado que posea el poder de confiscar (y redistribuir) propiedades. La tesis libertaria es que nuestra libertad es inversamente proporcional a la capacidad de otros para interferir con nuestras vidas y nuestros bienes. En este capítulo, sin embargo, he defendido la interpretación de la teoría de Nozick propuesta por Cohen, que afirma que, aunque los libertarios apelan a la idea de libertad para articular los argumentos que sostienen sus teorías políticas, en la práctica, la importancia que atribuyen a este valor no es capaz de ofrecer una premisa sólida para el razonamiento de Nozick en contra de los impuestos. Su compromiso fundamental debe orientarse hacia un principio distinto: el principio de posesión de uno mismo, de lo que se desprende que los impuestos son ilegítimos por infringir nuestro derecho a la propiedad absoluta de nuestra propia persona, nuestro poder de trabajo y las decisiones individuales sobre las que tenemos soberanía. Esta es la única interpretación de las ideas de Nozick que nos permite defender su teoría de forma coherente. He señalado que el principio de posesión de uno mismo, tal y como Nozick lo interpreta, no es capaz de defender la inviolabilidad de los derechos de propiedad frente a la indignación moral que nos producen las consecuencias que estos conllevan. Aunque el libertarismo posee sin duda un cierto atractivo a nivel intuitivo —especialmente desde el punto de vista de culturas políticas individualistas—, es incapaz de explicar por qué el compromiso hacia la posesión de uno mismo posee la relevancia moral suficiente para justificar los niveles de pobreza y desigualdad que resultan tolerables para un Estado de mínimos.

La teoría política de Locke no se enfrenta a las mismas críticas que el libertarismo moderno, ya que en ella se afirma explícitamente que la propiedad existe como institución con el propósito de contribuir a la preservación de la vida humana. A pesar del compromiso que manifiesta hacia los derechos individuales, el marco normativo que propone está, en su conjunto, a años luz del individualismo secular moderno. Así, la postura teológica de Locke le permite rechazar de manera categórica la idea de posesión de uno mismo tal y como es

presentada por Nozick y otros autores, dado que conlleva importantes obligaciones hacia los demás que van mucho más allá del principio de no interferencia y explica la relevancia moral del trabajo a través de una argumentación que no podría sostenerse a partir de las premisas del libertarismo moderno. Según ha sido afirmado recientemente por un importante experto en esta tradición, «el libertarismo es […] inconciliable con la justicia, aun con la justicia aproximada, del Estado moderno» (Vallentyne 2018: 110). El reto para quienes defienden la existencia de un derecho natural a la propiedad privada consiste en explicar no solo por qué su teoría resulta incompatible con el Estado liberal democrático moderno, sino también por qué se aparta tan radicalmente de la tradición histórica en la que afirma inspirarse.

---

2 «Teoría de la intitulación» es la traducción que se ha hecho tradicionalmente del término inglés *entitlement theory:* una teoría de lo que al individuo le corresponde como derecho. Una traducción del término que utilizara «derecho» por *entitlement* habría resultado poco clara *(N. de la T.)*.

---

17 Para la historia de las teorías de los derechos naturales, véanse especialmente Tuck 1979 y Tierney 1997.

18 Para un examen detallado de los orígenes medievales de esta idea, véase Swanson 1997.

16 En otro punto del texto, Locke reitera su opinión de que la regla de que «todo, en la medida en que sea posible, debe ser preservado» constituye «la Ley Fundamental de la Naturaleza» (1988: 391).

«Teoría de la intitulación» es la traducción que se ha hecho tradicionalmente del término inglés *entitlement theory:* una teoría de lo que al individuo le corresponde como derecho. Una traducción del término que utilizara «derecho» por *entitlement* habría resultado poco clara *(N. de la T.)*.

19 Esta obligación también viene, por su parte, acompañada de varias condiciones, entre ellas, el que se debe haber agotado previamente todas las demás formas de satisfacer esa necesidad apremiante, que el dueño no debe quedar en situación de necesidad semejante como consecuencia de nuestra acción y que se pretenda llevar a cabo una restitución de los bienes en el futuro (Pufendorf 1991: 55-6).

26 En la teoría política feminista encontramos poderosos argumentos contra la concepción de los derechos en términos de propiedad. Numerosas teóricas feministas se oponen a las ideas de que la propiedad privada tenga en modo alguno la capacidad de recoger la naturaleza y el carácter de nuestros derechos, de que debamos considerar que nuestros derechos tengan prioridad normativa sobre el deber de cuidado que tenemos para con otros y de que debamos aceptar la idea de que nuestros cuerpos puedan considerarse bienes de consumo intercambiables en el mercado. Véase, por ejemplo, el penetrante análisis en Phillips 2013. Véase también Pateman 2002, que concluye igualmente que la idea de «propiedad en la persona» (el término que prefiere para referirse a la propiedad de uno mismo) «debe dejarse atrás» (52) en aras de una democracia real. Para una aproximación crítica que se basa en ideas feministas para reinventar una noción alternativa y «conectada» de la propiedad de uno mismo, véase Cudd 2019.

El inevitable problema que supone para los filósofos libertarios la priorización del compromiso moral hacia el deber de la teoría de Locke, no obstante, no radica tan solo en que les impida recurrir a ella en busca de una autoridad histórica desde la que respaldar su postura. Desprovistas del marco teórico lockeano, las ideas fundamentales del libertarismo carecen de integridad filosófica y coherencia conceptual, lo que hace que el principio de posesión de uno mismo pase a presentársenos como una afirmación categórica y arbitraria en lugar de como una premisa moral, y la teoría libertaria de la propiedad comienza a hacer aguas. Para explicar esta desintegración en más detalle podemos recurrir de nuevo al ejemplo de Ronaldo. Nozick describe su teoría libertaria general de la propiedad como una «teoría de la intitulación»2. Esta consta de tres partes diferenciadas: (1) justicia en la adquisición, (2) justicia en la transferencia y (3) justicia en la rectificación. El caso de las ganancias de Ronaldo que resulta ilegítimo gravar con impuestos es ilustrativo de la segunda. Este escenario pretende servir como ejemplo de por qué es justo permitir que los individuos lleven a cabo libremente transferencias de propiedad y por qué la intervención del Estado en tales transferencias, que coarta el derecho a la posesión de sí mismos de Ronaldo y sus fans, resulta, en consecuencia, injusta.

20 Para un análisis más extenso de las potenciales ambigüedades en el pasaje de Locke, véase Lamb y Thompson 2009.

21 Para sendas persuasivas lecturas del pensamiento de Locke que subrayan el papel que en él desempeña la religión, véanse Dunn 1969 y Waldron 2003.

24 Para una explicación más completa de la teoría de la propiedad de Paine y de los derechos redistributivos que implica, así como de las razones por las que en último término no debería considerárselo un pensador libertario, véase Lamb 2015. Para un análisis de la *Justicia agraria* de Paine dentro de su contexto histórico más amplio, véase Claeys 1994 y Stedman Jones 2004.

25 P. ej. Otsuka 2003. Véanse también las contribuciones en Steiner y Vallentyne 2000, 2001.

22 No explica por qué recurre a Locke en este punto, más allá del hecho de estar empleando un marco lockeano para su teoría.

23 Algunos filósofos han llamado a estas teorías «libertarismo de izquierdas», pero esta etiqueta me parece poco útil, puesto que el trabajo académico tiene entre sus funciones básicas disuadir a los estudiantes (y a otros) de concebir las ideologías políticas en un espectro simplista —de izquierda a derecha—, no perpetuar esta idea, otorgándole así credibilidad.

4. Derechos de propiedad en aras de un bien mayor: las teorías utilitaristas

No es de extrañar que quienes quieren encontrar una defensa convincente de la propiedad privada se sientan atraídos por las teorías del derecho natural que encontramos en la tradición política del libertarismo. Al fin y al cabo, la noción de propiedad privada implica que poseemos derechos —sin los cuales esta no podría tener carácter privado— frente a otras personas, y las teorías políticas libertarias se caracterizan por su compromiso con la existencia de esta clase de derechos fundamentales e inviolables. Buscar la justificación de un derecho en una tradición intelectual que da importancia a los derechos parece algo de sentido común. Como hemos visto, para un teórico libertario como Nozick, que defiende de la idea de que tenemos derechos naturales, los derechos individuales existen al margen de la sociedad política: parece tratarse de un hecho natural, aplicable con independencia del reconocimiento humano. A pesar de las grandes diferencias entre sus respectivas ideas acerca de los orígenes e implicaciones de tales derechos, tanto Locke como Nozick consideran que estos no están sujetos al reconocimiento del Estado o de otras personas. De hecho, es precisamente la existencia de estos derechos individuales lo que limita, a su entender, la autoridad de cualquier gobierno o sociedad política. En la historia del pensamiento político moderno encontramos, no obstante, numerosas teorías de la propiedad que no apelan a tales derechos, y son estos los razonamientos en los que me centraré a lo largo de este y el siguiente capítulos. En este, analizaré tres aproximaciones a la propiedad característicamente utilitaristas que tratan de explicar el valor de la propiedad privada sin presentar los derechos como propiedades naturales, justificando, en su lugar, la existencia de esta apelando a lo beneficioso de los resultados a los que conduce o del fin al que sirve.

El utilitarismo como teoría política normativa

La idea de acudir a la tradición utilitarista en busca de una justificación convincente de los derechos de propiedad podría resultarnos extraña. La máxima fundamental del utilitarismo, formulada por su fundador, Jeremy Bentham, era «la mayor felicidad para el mayor número». A ojos del utilitarista, la felicidad es el único fin relevante y todas las leyes, políticas y normas de una sociedad política deberían estar orientadas a favorecer la consecución de este objetivo. La legitimidad de cualquier tradición o práctica moral o política queda, de este modo, en una situación automáticamente vulnerable. El utilitarismo surgió, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, en oposición explícita a la idea de los derechos naturales, que Bentham desdeñó famosamente tildándola de ser un «disparate sobre zancos». Como tradición intelectual, el utilitarismo se caracteriza por su escepticismo ante la idea de que cualquier derecho individual, entre los que sin duda habría de incluirse el derecho a la propiedad privada, posea la fuerza normativa suficiente para imponerse sobre otras personas. El máximo compromiso moral y político del utilitarismo —el principio de utilidad— tiene una orientación consecuencialista, por lo que la justicia de las formas de organización del futuro es la única que posee un valor intrínseco; a ojos de esta ideología, los sistemas de organización del pasado no tienen ningún interés. Cabe esperar, pues, que tanto el carácter de la propiedad como los argumentos que justifican su existencia se nos presenten aquí bastante distintos a los que encontramos en las teorías de los derechos naturales que hemos examinado anteriormente. El problema de cómo legitimar la adquisición inicial de propiedad, por ejemplo, no parece tener particular interés desde el punto de vista del utilitarismo. El principio de utilidad no conlleva un necesario interés por evaluar el proceso por el que se han alcanzado las condiciones del presente, sino que se preocupa, recurriendo de nuevo a la terminología de Nozick, por si la pauta según la que se distribuye la propiedad sirve para promover, o maximizar, la utilidad de la misma. Si el hecho de que un individuo tenga en propiedad unos bienes específicos no fomenta la felicidad agregada de su comunidad política, resulta legítimo, desde una perspectiva utilitarista,

interferir en su propiedad sobre esos bienes.

A pesar de esta hostilidad intelectual hacia la idea de la inviolabilidad de la propiedad, las teorías utilitaristas se han mostrado históricamente bastante favorables hacia los derechos de propiedad privada. Aunque la preocupación del utilitarismo por la felicidad general o agregada parezca conceptualmente antagónica a la idea de que tengamos ciertos derechos inviolables, en la práctica, el marco teórico utilitarista deja amplio margen no solo para acomodar, sino incluso para priorizar, tales derechos, con el resultado de que, en su vasta mayoría, los autores utilitaristas hayan tendido a defender la institución de la propiedad privada. Lo que hace posible que los derechos cobren carácter prioritario en una teoría de este tipo es que la protección de estos contribuye, supuestamente, a garantizar la felicidad y/o un bien mayor. Si el utilitarista tiene interés en promover la felicidad, comoquiera que esta se mida, en una sociedad determinada, y si la existencia de ciertos derechos específicos es demostrablemente capaz de garantizar esa felicidad, el utilitarista deberá apoyar esos derechos. Esta versión de la doctrina utilitarista, que ofrece protección a los derechos y descansa en el respeto de ciertas normas, constituye la refutación más común de esta tradición filosófica ante la posibilidad de los diversos escenarios deleznables que esgrimen en su contra otros filósofos más escépticos, preocupados por la viabilidad que puedan tener en esta teoría ideas como la de que la esclavitud pueda resultar aceptable o que esté justificado torturar a alguien en nombre de un bien mayor. Una respuesta habitual del utilitarismo ante estos escenarios es que, en la práctica, estos jamás podrían resultar aceptables, dada la infelicidad general que indudablemente provocarían. Así pues, aunque, en su forma más cruda, el utilitarismo se caracteriza por su hostilidad hacia la noción de derechos, esta tradición también cuenta con una estrategia simple y directa para justificar la protección de los mismos. Es importante subrayar que, una vez justificados, estos derechos adquieren un carácter tan absoluto como el que poseen a ojos de los libertarios; el utilitarismo simplemente explica su existencia de

un modo bastante distinto.

Que el utilitarismo tienda a favorecer la existencia de los derechos de propiedad tal vez no resulte tan sorprendente una vez tomamos en consideración su carácter fundamentalmente individualista. A pesar de que el principio de utilidad, al apelar a la mayor felicidad para el mayor número, constituye una doctrina agregacionista, sus fundamentos ideológicos otorgan una enorme importancia a la igualdad de todos los individuos implicados en sus cálculos. «Todo el mundo debe contar como uno y nadie como más de uno» era el mantra individualista e igualitario atribuido a Bentham por su discípulo utilitarista, John Stuart Mill. El utilitarismo tiene su origen en un claro compromiso hacia la inviolabilidad moral de la individualidad de la persona, aun cuando sus manifestaciones éticas y políticas a menudo sean criticadas por no ofrecer garantías a la protección de los derechos individuales. Al aparecer originalmente como teoría sistemática a principios del siglo XIX, el utilitarismo no era un mero conjunto de ideas discutidas en círculos académicos; era también un modelo desde el que planificar ambiciosas reformas sociales y políticas y desechar todas las tradiciones, prácticas e instituciones incapaces de satisfacer el criterio de felicidad agregada de Bentham. Muchas de las reformas propuestas están arraigadas en un compromiso hacia el individualismo. No es de extrañar que J. S. Mill —probablemente el filósofo más influyente de la tradición utilitarista— dedicara su obra más conocida, *Sobre la libertad*, a defender la libertad individual frente a las fuerzas sociales y políticas de la conformidad.

Hume y el origen de la propiedad

Antes incluso de que pasemos a examinar la defensa de la propiedad de Bentham, nos encontramos con la teoría propuesta, en el siglo XVIII, por David Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739). La cuestión de si Hume puede considerarse un verdadero utilitarista es un problema de debate académico, dado que, aunque sus escritos son anteriores a la elaboración sistemática de la teoría de Bentham,

cabe, como mínimo, afirmar que su teoría de la propiedad es claramente consecuencialista y que se sirve de la noción de utilidad como criterio fundamental a la hora de resolver problemas de justificación normativa[27]. En lugar de atribuir al individuo determinados derechos naturales, Hume explica y justifica la existencia de la propiedad como institución social aludiendo a los fines que sirve, un argumento ostensiblemente análogo al del utilitarismo. En su obra tardía, Hume desarrolla, asimismo, una teoría moral basada en el valor de «utilidad». Existe, pues, una clara conexión con la teoría formulada más adelante por Bentham.

La teoría de la propiedad de Hume deriva de su teoría más general sobre la justicia esbozada en el *Tratado*. Para Hume, la justicia es una virtud «artificial», con lo que quiere decir que no se trata de un sentimiento que los humanos poseamos por naturaleza. Nuestras disposiciones morales son por necesidad parciales y nos hacen favorecer a quienes nos son más cercanos, en distintos sentidos de la idea de cercanía. Según esta teoría, estamos abocados a sentir una obligación moral hacia nuestra familia, nuestros amigos y hacia aquellos en quienes percibimos cierta afinidad, por oposición a alguna forma de universalismo imparcial. Para Hume, «no existe en la mente del ser humano esa pasión del amor a la humanidad, entendida simplemente como tal» y «nuestro sentido de justicia e injusticia no nos viene dado por la naturaleza, sino que surge de manera artificial pero necesaria a través de la educación y las convenciones humanas» (1978: 481, 483). La instauración de los derechos de propiedad desempeña un papel crucial en la narrativa general de Hume sobre la moral y la justicia. Sostiene que podemos explicar la aparición de la moral como fuerza social a través de las convenciones sociales. Le parece evidente que entre los miembros de una sociedad se ha establecido una convención que asegura la «estabilidad en la posesión de bienes externos» y que ha dejado «a cada uno en pacífico disfrute de lo que le es posible adquirir mediante su fortuna y su industria» (489). La implementación de derechos de propiedad —tanto en lo que se refiere a la instauración de la propiedad estable de bienes como en lo tocante a las

convenciones mediante las cuales estos son subsiguientemente adquiridos y transferidos— ha conseguido vincular en la práctica los intereses particulares de los individuos al bienestar general de la sociedad. Ha creado una situación en la que respetar la institución de la propiedad privada y aceptar, por tanto, los derechos de propiedad individual recogidos por la ley resulta razonable y beneficioso para todos: en opinión de Hume, «está en mi propio interés respetar la propiedad de los bienes de otro, siempre y cuando él se comporte conmigo de la misma manera» (490).

Hume presenta aquí los derechos de propiedad como fundamentados no en un acuerdo específico entre individuos, sino en una estructura sistemática de convenciones sociales que ha emergido gradualmente a lo largo del tiempo y no sin dificultades prácticas. De hecho, en su opinión, nuestro compromiso hacia los derechos de propiedad se ve reforzado cuando tomamos conciencia de los problemas a los que da lugar su infracción. Observamos, por ejemplo, las desventajas de la inseguridad e incluso la violencia causadas por los robos, y esto hace que se intensifiquen nuestro apego hacia la propiedad como institución y nuestra determinación por proteger los derechos que poseemos sobre nuestros bienes (Hume 1978: 490). La aparición misma de la propiedad como institución se corresponde con el desarrollo, en la conciencia individual, de la noción de justicia. Según Hume, el éxito en la implementación de la propiedad viene de la mano de la evolución exitosa del sentimiento moral general, ya que estas dependen una de la otra y se refuerzan mutuamente. La propiedad constituye, así, uno de los componentes principales del pegamento que da cohesión a la sociedad política. Esta teoría de la justificación de los derechos de propiedad informa la descripción que Hume hace de las normas y convenciones que acompañan a su adquisición y transferencia. En su opinión, resulta crucial que las normas relativas a la propiedad sean intuitivas y no demasiado «abstrusas», de manera que todos puedan comprenderlas fácilmente y sea posible comunicárselas a los niños desde una edad temprana, como sucede con otros principios morales básicos (493). Las

convenciones en torno al concepto de propiedad establecen también las limitaciones pertinentes al mismo. Según Hume, en determinados contextos las relaciones de propiedad están fuera de lugar: el afecto «vuelve todas las cosas comunes entre amigos» y en un matrimonio no deberían existir nociones de «*lo mío* y *lo tuyo*» (495). Esta idea de que existen limitaciones al alcance de los derechos de propiedad en las relaciones íntimas se deriva de la concepción de Hume de la propiedad como una fuerza cuyo fin es generar y preservar las obligaciones morales que, a su entender, no sentimos hacia extraños. Entre familiares y amigos, la escasez y la rivalidad económica no son un problema, por lo que no hay necesidad de establecer relaciones de propiedad —ni derechos y deberes en general.

Por motivos análogos, las categorías de propiedad no resultarían aplicables a determinadas entidades como el aire o el agua. La noción de pertenencia resulta improcedente en estos casos no porque tales entidades no puedan ser, en principio, propiedad de alguien o porque carezcan de importancia, sino porque, según Hume, no hay escasez de tales recursos como el aire y el agua, por lo que el problema de su exclusión o distribución no llega siquiera a plantearse. Lo que da lugar a esta necesidad de un criterio de justicia comúnmente aceptado por toda la sociedad y a la subsecuente invención de tal criterio es una combinación de la escasez de cosas específicas y la tendencia individual al egoísmo y el interés. En este marco teórico, el concepto de justicia —según Hume nos recuerda regularmente— está caracterizado y justificado a través de su utilidad. Si en algún momento se volviera inútil, afirma, sería desechado (1978: 496). La justicia está arraigada en el «interés público».

Puesto que ya hemos señalado la estrecha relación existente entre las ideas de justicia y propiedad, no ha de sorprendernos encontrar formulada en el *Tratado* una teoría utilitarista de los rasgos fundamentales de la propiedad —cuya justificación también es articulada por referencia a su utilidad—. «La propiedad», afirma Hume, «ha de ser estable y debe estar regulada por normas generales» (497). Estas normas —así

como su justificación— son de carácter utilitarista. Hume piensa que, en los orígenes de la sociedad, la posesión de recursos con carácter privado y excluyente solo es necesaria para garantizar la estabilidad. Tiene una función básica de prevención de conflictos. Hume confía, no obstante, en que no será necesario mantener tan burda concepción del objetivo de la propiedad más allá de la infancia de la sociedad en cuestión. Una concepción tan simple del papel de la propiedad como herramienta para la prevención de conflictos resultará, de hecho, «perniciosa», al no ser capaz de explicar los complicados fenómenos sociales que distintas formas de propiedad hacen posible proteger y preservar. En otras palabras, los beneficios sociales que resultan de la existencia de la propiedad no se limitan a la prevención de conflictos y a Hume le parece crucial que sean ampliamente divulgados mediante normas formales que les garanticen el reconocimiento social. Esta noción de la necesidad de divulgar los beneficios de la propiedad tiene, a su vez, otras implicaciones sobre las normas que a Hume le parece pertinente aplicar a la distribución de propiedad. Tales normas dejan de lado la idea de un compromiso primitivo hacia los derechos basado en la legitimidad del acto de apropiación inicial. Puesto que la utilidad social de la propiedad se manifiesta a través de varias funciones distintas, no siempre tendrá relevancia, por ejemplo, si los derechos sobre unos bienes específicos pueden rastrearse hasta su poseedor original (Hume 1978: 508). Aunque probablemente la posesión sea la forma clave de identificar las relaciones de propiedad previas al establecimiento de la sociedad, a partir de ese momento existen mil formas de adquirir propiedad, incluida la herencia (509).

El «derecho de sucesión» (o derecho a heredar) que Hume identifica es un ejemplo instructivo del modo en que este filósofo se sirve de argumentos utilitaristas para explicar la existencia y el valor de tradiciones específicas de la posesión de propiedad. La tradición de la herencia, que establece que, a su muerte, el poseedor puede legar sus posesiones a quienes le «son más queridos», no se deriva fundamentalmente, a

entender de Hume, del consentimiento expresado por el testador en su testamento, sino de una adecuada evaluación del «interés general de la humanidad» (Hume 1978: 510). Es beneficioso para este interés general honrar los deseos del propietario —cuya administración será tanto más responsable por saber que sus deseos póstumos serán respetados— y dar motivo a sus sucesores para que sean «más trabajadores y frugales» en su conducta y sus actitudes (511). La idea es que la expectativa de una herencia impulsará a los beneficiarios de esta a comportarse de un modo más virtuoso antes de que se produzca la transferencia póstuma (para merecerla a los ojos del testador) y después de que esta tenga lugar (por respeto al valor de la tradición que han de perpetuar a través de sus propios acuerdos legales). Podemos ver cómo la explicación utilitarista de Hume del origen de la propiedad termina por proporcionarnos una justificación para su existencia como institución social. Su aproximación utilitarista a la política es esencialmente retrospectiva en su forma de evaluar la realidad, pero consecuencialista en sus prescripciones: examina diversas tradiciones e instituciones morales y políticas y explica su existencia en virtud de la utilidad que demuestran. Como ya hemos señalado, Hume piensa que la propiedad hace su aparición de la mano de la moral, pero la forma en que ambas sirven a los complicados intereses humanos una vez la sociedad queda establecida se vuelve cada vez más sofisticada. En el caso de la herencia, una práctica que empieza siendo una vía legal para materializar el vínculo imaginario entre padres e hijos termina por quedar justificada en términos consecuencialistas, ya que su principal repercusión social consiste en alentar a los individuos a observar un comportamiento virtuoso que resulte útil para el conjunto de la comunidad. El enfoque de Hume nos proporciona asimismo un marco desde el que justificar la aplicación pertinente de impuestos a la propiedad. Para Hume —cosa nada sorprendente, dado su rechazo de los derechos naturales—, el derecho de uno sobre un bien particular está sometido a un cierto grado de interferencia, que se ve justificado a través de los mismos valores sociales (su utilidad y su conveniencia) que

explican, de entrada, la existencia de la propiedad.

Las teorías utilitaristas de Jeremy Bentham y John Stuart Mill

Bentham analiza la institución de la propiedad al explicar, como parte de su teoría general de la legislación, los «principios de un código civil»[28]. Al igual que Hume, se esfuerza por desmontar la noción de un derecho natural a la propiedad. Considera, por el contrario, que la existencia de derechos de propiedad —que define como «la expectativa de obtener ciertas ventajas de cierta cosa que se dice que poseemos, en virtud de la relación en la que nos encontramos con respecto a esa cosa» (2001: 334)— no tiene sentido sino en tanto que fenómeno social y solo puede quedar garantizada a través de la ley. En su opinión, aun el régimen de propiedad más primitivo, fundamentado sencillamente en el principio de posesión, conlleva una cierta clase de sistema legal, con derechos implícitos y sus correspondientes deberes. Mientras que para Hume el surgimiento de la propiedad coincide con el de la moral, para Bentham son «la propiedad y la ley» las que «nacen juntas y mueren juntas» (335). Bentham describe como «seguridad» la expectativa de beneficio por la que se define la propiedad. Esta idea de seguridad, que «consiste en no recibir ningún impedimento, sobresalto o trastorno a la expectativa» de posesión, es «esencial para la felicidad de la sociedad» (335).

Bentham está convencido de que la propiedad ha generado mayor felicidad para todos. Ofrece una réplica directa a las críticas, expuestas en el primer capítulo, de anarquistas y socialistas, los cuales establecen una relación de causalidad entre la propiedad privada y la pobreza y la miseria. Bentham sostiene que es en el estado «salvaje» previo a la existencia de la ley («el estado primitivo de la raza humana») donde encontramos verdadera pobreza (336). El diagnóstico que emite sobre los males económicos que afligen a la sociedad moderna es el siguiente:

> El pobre, en la sociedad civilizada, no recibe, lo admito, sino trabajo penoso, pero ¿qué puede recibir en el estado natural, aparte del

> sudor de su frente? ¿Acaso no tiene sus fatigas la caza, sus peligros la pesca y sus incertidumbres la guerra? Y si el hombre parece amar esta vida de aventura, si su instinto tiende hacia esta clase de peligros […] ¿hemos de concluir por ello que sea más feliz que nuestros agricultores? No. Su trabajo es más uniforme [en la sociedad civilizada], pero su recompensa es más segura; la suerte de la mujer es mucho más llevadera; hay más recursos para niños y ancianos; la especie se multiplica en una proporción mil veces más alta —y esto por sí solo basta para demostrar dónde encontramos una felicidad superior (2001: 336).

No hay rastro de ambigüedad. Bentham afirma categóricamente que la infelicidad de los pobres en las sociedades modernas resulta trivial en comparación con las arduas condiciones del estado natural. Aunque también hay pobreza en la sociedad civilizada, quienes la padecen (en contra de lo que opinan Rousseau, Paine y otros críticos de la modernidad comercial) tienen aun así una vida mucho más llevadera de lo que lo habría sido su versión primitiva.

Según Bentham, los derechos de propiedad están inextricablemente ligados a la felicidad y al progreso humanos. Los derechos de propiedad no solo vuelven más feliz a la gente al mejorar su bienestar material, sino que —Bentham se hace aquí eco de la opinión de Hume sobre el derecho a la herencia — su existencia ayuda a cultivar comportamientos virtuosos que resultan favorables al bien común. El motivo por el que, para Bentham, los derechos de propiedad resultan fundamentales para la felicidad del conjunto de la sociedad es que disuaden a los miembros de esta de llevar una vida ociosa. Gran parte de su defensa de la propiedad privada gira en torno al papel que esta desempeña en la lucha contra la pereza, que es, a sus ojos, un vicio particularmente peligroso. Así, la posesión de propiedad tiene la función crucialmente importante de proporcionar una motivación a ricos y a pobres: esta institución, enemiga de la indolencia, ha «vencido la aversión innata al trabajo […] dado al hombre imperio sobre la tierra […] ha puesto fin a la vida migratoria de las naciones […] ha hecho nacer el amor a la patria y la preocupación por la posteridad» (Bentham 2001: 337). El hecho de que la existencia de la propiedad privada sirva para disuadirnos de la

pereza la convierte, para Bentham, en «el más noble de los triunfos de la humanidad sobre sí misma» (337). En su opinión, no cabe la menor duda acerca del enorme valor de esta forma de organizar el mundo basada en la división entre cosas tuyas y mías.

El utilitarismo, en tanto teoría moral y política, tiene un componente igualitario innegable que guarda relación con el individualismo fundamental de esta tradición. A lo largo de sus escritos, Bentham manifiesta una genuina preocupación por los males ocasionados por desigualdades específicas, pero estas simpatías igualitarias no tienen implicaciones redistributivas relevantes en su teoría de la propiedad. Bentham se muestra categórico al afirmar que la seguridad que la institución de la propiedad nos garantiza resulta mucho más importante que cualquier preocupación por reducir las desigualdades materiales generadas por dicha institución. A sus ojos, hacer de la igualdad económica una prioridad supondría un verdadero peligro para la cohesión social y la felicidad humana. «Cuando entran en conflicto la seguridad y la igualdad», afirma, «no cabe la menor duda. Es la igualdad la que debe ceder» (2001: 343). La seguridad, continúa, «es el fundamento para la vida; la subsistencia, la abundancia, la felicidad, todo depende de ella» (343). Bentham afirma que a lo largo y ancho del mundo podemos encontrar los derechos de propiedad privada sujetos a distintos modelos distributivos, pero que todos ellos son preferibles, con mucho, a cualquier régimen de bienes comunitarios que podamos contemplar como alternativa. Una de sus continuas preocupaciones acerca las sociedades donde no existe la propiedad privada es su tendencia a la prodigalidad, acompañada de una ausencia de incentivos para la «industriosidad» (344).

Junto con la idea de proporcionar incentivos al trabajo —de nuevo inspirada por su miedo a la pereza habitual de los seres humanos— otra idea clave en la teoría de Bentham es la noción de «expectativas». Una de las funciones principales de la ley es la de proporcionar a los individuos sobre los que se impone ciertas expectativas, de modo que estos se benefician de la felicidad que conlleva el cumplimiento de las mismas:

nos es de utilidad saber que otros honrarán los contratos que acordemos con ellos, que el Estado protegerá nuestros derechos y seguridad, etcétera. En un mundo sin derechos naturales, necesitamos tener la seguridad de que nuestras expectativas estarán aseguradas. De este modo, nuestras expectativas constituyen en sí mismas una importante fuente de placer y, de un modo aún más relevante, su garantía protege la felicidad que anticipamos mediante la seguridad que aporta a nuestros diversos proyectos y compromisos. La propiedad protege nuestras expectativas no solo por el placer que nos proporciona, en el momento presente, tener un derecho exclusivo sobre nuestras propiedades, sino también en lo relativo a las decisiones que tomamos pensando en el futuro, al asegurarnos que las transferencias póstumas que planeamos se llevarán a cabo según nuestros deseos. Así pues, tengo la expectativa de que la ley garantice que se respeten mis deseos como testador, del mismo modo que los beneficiarios de mi testamento anticiparán que la felicidad que esperan como resultado de esa transferencia quede igualmente garantizada. La relación entre propiedad y felicidad es, por tanto, algo mucho más complejo que el simple placer que se deriva de la posesión de ciertos bienes en un momento determinado y su continuidad resulta, por tanto, fundamental.

A pesar de lo unívoco de su defensa de la propiedad privada, Bentham mantiene su escepticismo utilitarista ante la idea de otorgar un carácter absoluto a todos los derechos. Recurriendo a su «principio de prevención de la decepción», le es posible declarar que los derechos de propiedad son necesarios en circunstancias normales, manteniendo también como necesidad que, en situaciones de emergencia, el Estado tenga legitimidad para obtener fondos para la comunidad a través de impuestos.[29] Este principio responde al reconocimiento del hecho de que una defensa absoluta de la propiedad privada no siempre estará al servicio del interés público. Así, la justificación utilitarista de la propiedad que Bentham nos proporciona posee también una cierta flexibilidad, respaldada por una sólida argumentación, que hace posible responder a los cambios en la información

empírica ante los que el legislador ideal habrá de saber reaccionar.

En los *Principios de Economía Política* de J. S. Mill (1948), que este revisó varias veces a lo largo de su vida y que llegaría a convertirse en el libro de texto sobre economía más influyente del siglo XIX, nos encontramos con una aproximación utilitarista al concepto de propiedad bastante distinta de la de Bentham[30]. En este texto, Mill se muestra verdaderamente preocupado acerca del capitalismo económico de su tiempo y parece manifestar una cierta simpatía por el rechazo comunista de la posesión de propiedad privada. Al examinar la realidad económica del mundo en el que vive, Mill deplora la existencia de una sociedad llena de «sufrimientos e injusticias» (1994a: 14), llegando al punto de sugerir que muchos de los problemas típicamente atribuidos al comunismo tienen más posibilidades de presentarse en un régimen económico basado en la posesión de propiedad privada. Así, estudia y rechaza, por ejemplo, la idea benthamiana de que el comunismo promueve la ociosidad mientras que la lógica del capitalismo incita a los individuos a «recoger los beneficios fruto de sus propios esfuerzos» (10). Contrasta esta idea con la organización de sociedades de régimen socialista y de un tamaño lo bastante reducido, en las que «un trabajador que trabaje por cuenta *propia*» «trabajará probablemente con más energía que […] un trabajador asalariado» (11). Si bien el hecho de tener un interés personal en el producto del trabajo de uno funciona como aliciente, Mill sugiere que el comunismo también podría servirse, para incitar al trabajo, de amenazas más efectivas que las del capitalismo. Conjetura que en una economía socialista, a diferencia del capitalismo, «cada trabajador no solo estaría observado por un capataz, sino por toda la comunidad» y sentiría más poderosamente la obligación de contribuir de forma productiva (11). Mill llega a la conclusión de que las críticas emitidas contra el socialismo «no son necesariamente insalvables» y opina que el potencial de la humanidad hace de este sistema una opción decididamente preferible al capitalismo en «el presente estado de la sociedad» (14)[31].

A pesar de las preocupaciones que manifiesta en relación al capitalismo de su tiempo, que se le presenta desfigurado por desigualdades, pobreza y un trágico desperdicio de potencial humano, Mill sostiene que «en ningún país se le ha dado todavía una verdadera oportunidad al principio de propiedad privada» (1994a: 15). Cree, además, que hay buenos motivos para hacerlo. Opina que el hecho de que aún no haya habido oportunidad de evaluar con justicia la institución de la propiedad privada tiene que ver con lo poco auspicioso de sus orígenes. La propiedad no fue establecida originalmente a partir de un estado inicial de justicia o de una convención social generalmente aceptada (como erróneamente dan a entender los teóricos del derecho natural), sino por los medios ilegítimos de «conquista y violencia» (15). El parecer de Mill es que «las leyes de propiedad nunca han estado en consonancia con los principios en los que descansa la justificación de la propiedad privada» (15). Semejante conclusión no será ninguna sorpresa para los lectores de Rousseau. Si bien el robo que caracteriza históricamente los orígenes de esta institución puede anular su legitimidad actual, Mill sostiene que semejantes orígenes no tienen por qué suponer una amenaza a la rectitud de los derechos de propiedad en condiciones ideales. En otras palabras, no deberíamos apresurarnos a renunciar a la propiedad privada simplemente por las consecuencias que observamos a nuestro alrededor o por lo cuestionable del origen de ciertos derechos de propiedad específicos.

En sus escritos teóricos en defensa de la propiedad privada, Mill nos pide que reconozcamos dos condiciones como indispensables para su legitimación: la primera es la «educación universal» de la comunidad en cuestión y la segunda, «una debida limitación al número» de sus miembros. Puesto que ninguna de estas condiciones se cumple en la Gran Bretaña del siglo XIX, las críticas a la propiedad privada de los autores socialistas con los que Mill está familiarizado se ven, por principio, invalidadas. Mill piensa que, en circunstancias ideales, la propiedad privada resulta perfectamente justificable, motivo por el cual trata la legitimidad de su existencia como

un «hecho» en el estudio económico que lleva a cabo en sus *Principios* (1994a: 46). Partiendo de la premisa de que se apliquen las dos condiciones citadas, propone una teoría utilitarista sobre la propiedad privada que se aparta de la desarrollada por Bentham. Como cabe esperar de cualquier teoría utilitarista, Mill afirma que «la propiedad no es más que un medio para un fin, no el fin en sí mismo» (33). Dado que el mundo natural constituye «el legado original de toda la especie», considera, «su apropiación es enteramente una cuestión de eficiencia general» (40-41) y no guarda relación alguna con ningún derecho moral u obligación de adquirir (o crear) bienes a través del trabajo o por otros medios. El fin utilitarista al servicio del cual se encuentra la propiedad —en consonancia con el carácter general de los escritos éticos y políticos de Mill— es la libertad y el desarrollo moral de la humanidad[32]. Siempre y cuando la comunidad en cuestión haya recibido una educación suficiente y tenga un tamaño limitado, la existencia de la propiedad privada es favorable a la felicidad humana y al progreso individual y social.

En línea con el espíritu de su teoría de la propiedad de carácter utilitarista, Mill recomienda imponer limitaciones y condiciones al conjunto de derechos asociados a esta institución. Tales limitaciones hacen que su concepción de la propiedad se aleje de la insistencia de Bentham en que todas las consideraciones relativas a la igualdad hayan de estar siempre supeditadas a la seguridad. El recurrir al principio de igualdad como un mecanismo ocasional para controlar la distribución de la propiedad viene determinado por la propia definición de Mill de la idea de propiedad, que incluye limitaciones a la clase de cosas que pueden adquirirse como propiedad privada. Para Mill, «el principio esencial de la propiedad» es «garantizar a todos [derechos de propiedad sobre] lo que han producido mediante su trabajo y acumulado mediante su abstinencia». Esta lacónica definición de la propiedad, así como el significado político que Mill le atribuye a un nivel más general, tienen numerosas implicaciones. Para empezar, este principio fundamental da a entender que la categoría de propiedad no puede aplicarse a «lo que *no* es

producto del trabajo, la materia prima de la tierra» (1994a: 37, la cursiva es nuestra). Al igual que Locke y Paine antes que él, Mill parece creer que el trabajo del individuo posee la suficiente relevancia moral para justificar los derechos de propiedad. Sus razones para defender esta postura no están del todo claras, puesto que no nos ofrece una explicación satisfactoria de cuál es la conexión entre el trabajo y la propiedad. No llega a aclarar del todo por qué un objeto creado a partir del mundo natural debe pertenecer por necesidad al individuo que lo creó. Este problema tiene una especial importancia para Mill, puesto que podría suceder que la propiedad compartida del objeto creado resultara de utilidad significativa para la comunidad.

Una deducción obviamente plausible a la que podríamos llegar a partir del marco general de esta teoría podría ser que la utilidad del trabajo sea lo que le otorga la importancia que posee a ojos de Mill. Quizá el valor que la fuerza creativa del trabajo le añade al mundo natural sea tal que los incentivos para llevarlo a cabo —y para derivar de él derechos individualizados— se vuelvan lo bastante valiosos como para eclipsar la utilidad que pudiera hallarse en un régimen alternativo de carácter comunista. Independientemente de cómo justifique el derecho del propietario al producto de su trabajo, la distinción de Mill entre este (la propiedad creada) y lo que constituye la materia prima de la naturaleza tiene interesantes implicaciones en relación a la propiedad de la tierra. Entre ellas está que, cuando el trabajador/propietario de una parcela «deja de mejorar su tierra, la economía política no tiene nada que alegar en defensa de la propiedad terrateniente» (1994a: 39). Esta declaración aparentemente radical conlleva potenciales limitaciones a las transferencias intra e intergeneracionales de porciones del mundo natural que se encuentran sometidas a derechos de propiedad. La consecuencia lógica parece ser que el Estado debería tener autoridad para interferir de manera legítima, presumiblemente en nombre de la utilidad, cada vez que una persona vende, intercambia o deja en herencia una propiedad a alguien cuyo trabajo no ha tenido parte en la creación de dicha propiedad.

En verdad, Mill piensa que el hecho de que el Estado pueda confiscar las propiedades de sus ciudadanos si el principio de utilidad así lo exige no tiene por qué suponer un problema, siempre y cuando los propietarios reciban adecuada compensación. También señala que el derecho de una persona sobre una porción de tierra no incluye el derecho a impedir que otros hagan uso de ella en caso de necesidad. Mill afirma también de manera explícita que, si el terreno en cuestión no se posee con el propósito de cultivarlo, «no es posible, por lo general, argüir un buen motivo para que constituya una propiedad privada en absoluto» a menos que tal estatus aporte ningún beneficio a la comunidad (43). Estas condiciones ponen de manifiesto cómo la teoría de la utilidad de Mill determina la naturaleza de los derechos de propiedad al tiempo que proporciona una justificación para su existencia.

La concepción utilitarista de la propiedad que Mill propugna —aparentemente hostil hacia la inviolabilidad de los derechos de propiedad sobre la tierra, pero que defiende los derechos adquiridos a través del trabajo— lo lleva también a adoptar una postura bastante característica hacia la transferencia de los bienes poseídos por el individuo. A su entender, la propiedad privada implica «un derecho a disponer en exclusiva» de los bienes «recibidos como regalo o por un acuerdo justo» (Mill 1994a: 25)[33]. Al igual que sucede con la propiedad obtenida mediante el trabajo, Mill piensa que los bienes adquiridos a través de una transferencia consensuada pueden verse sometidos a la interferencia del Estado si esta está orientada a maximizar su utilidad en beneficio del conjunto de la población. Esta vulnerabilidad resulta particularmente acusada en el caso de las transferencias póstumas. A diferencia de Bentham, que en este asunto parece seguir el razonamiento consecuencialista de Hume que ve la propiedad como un incentivo, Mill rechaza el concepto de herencia por considerarlo la expresión anticuada de una mentalidad feudal que no tiene cabida en una comunidad política en la que es el individuo, y no la familia o el clan, el que constituye la «unidad social» primaria (1994a: 29). Mill concede que los niños tienen derecho a beneficiarse de la propiedad de sus

padres mientras tengan necesidad física de ello, pero se opone a que sus derechos se extiendan más allá de este punto. Pese a criticar la noción de herencia, Mill ve, sin embargo, el poder póstumo de legar bienes —y con ello, de dirigir el destino de esos bienes hacia quienes uno elija— como un aspecto necesario del derecho a la propiedad. Considera que «la posesión de una cosa no puede considerarse completa» sin el derecho de dejar ese bien en herencia (33). No obstante, aun aquí señala Mill ciertas limitaciones de carácter utilitarista. Por ejemplo, aunque piensa que a un testatario debería permitírsele especificar que su legado deba emplearse para abrir una escuela, no es imprescindible honrar los deseos declarados por esa persona acerca de las clases que deban impartirse en esa institución si estos entran en conflicto con el bien público.

Pese a ver la herencia como un componente necesario del concepto de propiedad privada, Mill considera también que estas transferencias pueden estar sujetas a los impuestos pertinentes. Para explicar por qué es justo cobrar impuestos sobre las transferencias póstumas, establece una distinción entre el poder de legar una herencia y el derecho a recibirla. Mill considera legítima la protección del derecho a dar, mientras que el derecho a recibir puede ser regulado por el Estado a través de impuestos. Esta distinción es de carácter práctico y no conlleva, en realidad, ninguna diferencia moral o legal sustantiva entre las dos categorías implicadas. La restricción del derecho del recibidor implica inevitablemente cierta restricción al poder de legar bienes, puesto que es la transferencia que el testatario desea llevar a cabo la que se ve sometida a una intromisión externa. El argumento con el que Mill defiende que la recepción de una herencia se vea sometida a impuestos nos remite una vez más a su teoría insuficientemente desarrollada acerca del papel del trabajo a la hora de legitimar los derechos de propiedad específicos. Su razonamiento es que, puesto que la posesión de propiedad privada guarda una conexión moral con el trabajo, la convención por la que los bienes pueden ser «transmitidos» a individuos «sin mérito o esfuerzo alguno por su parte» debería

considerarse «inesencial para la institución [de la propiedad]», lo que la vuelve susceptible de quedar sometida a impuestos en aras de un bien mayor (Mill 1994a: 16). Que personas que no han ejercido ningún trabajo relevante reciban en propiedad estos bienes debe considerarse «un mero resultado contingente» de una decisión personal, a la cual se le pueden imponer restricciones si tiene un impacto negativo sobre el bienestar de la comunidad (16). Mill, al igual que Hume, cree que el objetivo de permitir transferencias de propiedad póstumas es, en último término, incentivar comportamientos virtuosos, como el del trabajo duro que es necesario para la producción de riqueza[34].

Podemos observar en la postura de Mill hacia la herencia una contradicción flagrante que resulta sumamente reveladora en cuanto a su concepción general de la propiedad. Como señalamos previamente, para este autor la posesión de algo no puede considerarse «completa» si no incluye el poder de dejar esa cosa en herencia, pero al mismo tiempo insiste en que semejante derecho no puede concebirse como parte «esencial» del concepto de propiedad. Esta indecisión argumentativa desemboca en una conclusión típicamente utilitarista. Según Mill, «el poder de legar propiedad en herencia puede ejercerse de tal forma que entre en conflicto con el interés permanente de la raza humana» (1994a: 34) y por tanto debería estar sujeto, cuando corresponda, al poder regulador del Estado. La solución que Mill propone al problema de la infelicidad que cabe prever que se derive de las desigualdades ocasionadas por la transmisión de grandes herencias consiste en imponer límites a la recepción de las mismas por medio de impuestos (35). Defiende esta propuesta apelando a diversos argumentos utilitaristas, como su inquietud ante la posibilidad de que una excesiva acumulación de riqueza derive en desequilibrios de poder indeseables. Mill expresa de manera bastante explícita que, para él, la naturaleza misma de la propiedad en tanto que institución social y las limitaciones necesarias a esta son el resultado de consideraciones utilitaristas.

Una evaluación de las teorías utilitaristas de la propiedad

A pesar de la aparente antipatía del utilitarismo hacia la noción de derechos, hemos visto cómo los teóricos de esta tradición han tratado de erigir un razonamiento sólido a través del cual justificar la propiedad privada. Hume, Bentham y Mill, con sus distintos argumentos, defienden los derechos de propiedad individual aduciendo que su existencia resulta demostrablemente favorable para el común de la sociedad. Según Hume, la propiedad es un elemento crucial para la coexistencia pacífica en sociedad; surge de la mano de la moralidad y ayuda a cimentarla. Según Bentham, necesitamos la propiedad para garantizar la seguridad, que es requisito indispensable para posibilitar todas las demás formas de felicidad humana: su prominencia dentro de la economía comercial marca el punto culminante de la evolución de nuestra sociedad a partir de un estado primitivo de miseria, al tiempo que resulta crucial para eliminar la tentación de la pereza. Según Mill, la propiedad privada —en circunstancias ideales— ciertamente favorece los intereses de la especie humana al hacer posible nuestro desarrollo, pero, para que los resultados estén a la altura de lo prometido, su distribución debe estar gestionada mediante regulaciones convenientemente planificadas.

A la hora de justificar la propiedad, el marco utilitarista se nos presenta imbuido de una cierta familiaridad. El carácter cotidiano de la propiedad privada nos incita a pensar que su existencia tiene resultados beneficiosos y no perjudiciales, por lo que nuestra conclusión inicial es que quizá podamos recurrir a los argumentos del utilitarismo para justificar la propiedad. Al aceptar la teoría normativa de esta tradición filosófica nos es posible defender los derechos de propiedad sin necesidad de abrazar como premisa la existencia de derechos naturales, una idea que podría parecernos mucho más controvertida (ya seamos partidarios de Locke o de Nozick) que la más fácilmente asequible de felicidad. Para una correcta evaluación de esta corriente, sin embargo, debemos prestar atención a los elementos específicos de cualquier justificación utilitarista, y cada una de las teorías que hemos examinado en este capítulo se nos presenta acompañada de su propia serie de críticas a las

que debe dar respuesta. Aun si dejamos de lado cualquier posible objeción a la muy genérica explicación histórico-sociológica de Hume sobre la aparición simultánea de la moralidad y la propiedad, todavía podríamos sentirnos inclinados a rechazar su justificación de la propiedad por su estructura intrínsecamente conservadora. La explicación que Hume nos ofrece sobre la utilidad de la propiedad imita en su estructura retrospectiva la de otras convenciones morales y políticas que examina en sus escritos, como la del cumplimiento de promesas. Hume observa la realidad del universo político en el que vive y trata de explicar la utilidad de las cosas que en él existen, llegando a la conclusión de que sabemos que todas ellas son útiles, al menos en parte, porque existen y poseen una función social manifiesta. La continuidad de su existencia nos invita a darle explicación a través de un razonamiento que legitime su éxito, y esto es justamente lo que nos proporciona Hume. Una de las dificultades que implica el llevar a cabo una evaluación teórica a partir de esta clase de enfoque retrospectivo —atendiendo a cuestiones de utilidad— es que obstaculiza las posibilidades de crítica y reforma con su potencial resistencia ante cualquier visión alternativa (y por tanto incierta) del futuro.

La fragilidad de la concepción de Hume de la institución de la herencia constituye un buen ejemplo para ilustrar este desafío. En el marco teórico de Hume no parece haber lugar para las inquietudes relativas a las desigualdades de poder ocasionadas por la transferencia intergeneracional no controlada de bienes. Esto se debe a que Hume alude, en último término, a la utilidad de la herencia para explicar su valor como institución. Sin embargo, a la hora de verificar dicha utilidad —el problema de determinar si cabe atribuir de manera causal esa conducta supuestamente virtuosa a tal institución y si dicha conducta resulta, en efecto, útil— se da por suficiente la práctica misma de la herencia. Sabemos que la razón de ser de instituciones como la de la propiedad radica en su utilidad, y si su existencia no fuera, en efecto, útil, lo más probable sería que no se hubieran perpetuado. Aunque analizar las cosas que asociamos a las prácticas e instituciones del

mundo que nos rodea es algo hacia lo que innegablemente sentimos una inclinación instintiva, este razonamiento les parecerá peligrosamente circular a quienes miren con escepticismo las ideas en cuestión. La teoría de la propiedad de Hume resulta muy eficaz para proteger la tranquilidad de sus partidarios, pero tal vez sería posible aplicar su razonamiento de forma igualmente efectiva a cualquier otra de nuestras instituciones sociales. Sería comprensible que, enfrentado a la crítica radical de la propiedad del anarquista o el socialista —que a menudo se nos presenta, asimismo, formulada en términos consecuencialistas, dado que apela al sufrimiento derivado de la pobreza que su existencia genera—, los defensores de los derechos de propiedad individual desearan disponer de argumentos más sólidos. El problema de la argumentación de Hume es que, si bien nos seduce con la autoridad que le aporta la certeza empírica, parece eliminar la posibilidad de una refutación, algo que debería constituir un elemento implícito de cualquier razonamiento consecuencialista.

Las teorías utilitaristas alternativas propuestas por Bentham y Mill no comparten esta problemática circularidad, pero —tal y como queda patente en las notables diferencias entre ambas— es precisamente su flexibilidad, en comparación con la de Hume, lo que las vuelve vulnerables a las críticas de carácter empírico que ponen en duda que la propiedad privada haya constituido, en verdad, una aportación tan beneficiosa a la especie humana como aseguran Bentham y Mill. Ambos coinciden en afirmar que la existencia de la propiedad se justifica a través de su utilidad, pero discrepan en cuanto al porqué y, como consecuencia, también acerca de las condiciones que el Estado puede imponer para que la posesión de propiedad resulte legítima. La diferencia más obvia entre ambas teorías radica en el grado de intervención redistributiva al que consideran que la propiedad privada debería estar sometida para reducir las desigualdades materiales o aliviar la pobreza. Hemos visto que, aunque ambos pensadores sin duda insistirían en que la implementación de esta clase de medidas debe llevarse a cabo prestando cuidadosa atención a la utilidad

que se persigue con ellas, defienden como prioritarios valores normativos opuestos. Bentham se muestra firmemente convencido de que la seguridad debe primar sobre la igualdad y de que ello justifica la existencia de la propiedad en virtud del papel que esta desempeña como antídoto contra la amenaza constante de la pereza. La postura de Bentham, como la de Hume, no llega a resultarles del todo satisfactoria a quienes buscan una justificación convincente para la existencia de la propiedad privada. No solo hemos de dar por válida su afirmación de que, en la etapa previa a la existencia de la propiedad, las condiciones de la humanidad eran por necesidad peores que las de los pobres en un sistema capitalista desarrollado, sino también, crucialmente, la de que cualquier forma de organización de la propiedad de carácter no privado que podamos imaginar —aun cuando todavía no se haya puesto a prueba en la práctica— habrá de resultar necesariamente perjudicial para la felicidad de la especie humana. Su justificación de la propiedad resulta por tanto vulnerable a los cambios que puedan producirse en las circunstancias empíricas. Aunque a muchos esto pueda parecerles una ventaja, el compromiso normativo de Bentham hacia la propiedad resulta como consecuencia innegablemente menos robusto.

La postura de Mill, por su parte, es también bastante distinta de las demás, puesto que considera que, para que la propiedad privada sea legítima, deben cumplirse una serie de condiciones bastante estrictas, entre las que se incluye abordar el problema de las desigualdades que se derivan de su existencia. El utilitarismo de Mill, como se pone de manifiesto en su postura hacia la herencia, nos exige hallar un equilibrio —entre permitir que las transacciones se lleven a cabo libremente y someterlas al cobro impuestos— que permita a la propiedad cumplir con su función de promover el desarrollo moral del individuo y la producción riqueza para la comunidad. Lo que parece lastrar la argumentación de Mill no es tanto su flexibilidad para adaptarse a los problemas de la realidad empírica como, a un nivel más básico, la importancia que atribuye a la actividad del trabajo. Está claro que para Mill

el trabajo constituye una actividad moralmente relevante, puesto que es lo que determina la legitimidad de cualquier derecho de propiedad individual, al tiempo que explica por qué la propia tierra (puesto que no ha sido creada a través del trabajo) no debería estar sujeta a derechos de propiedad exclusiva. Lo que está mucho menos claro es de dónde proviene, para Mill, la importancia del trabajo. Aunque la explicación más plausible radica en la utilidad que el trabajo puede generar, esta postura parece difícil de sostener sin recurrir, para explicar el valor de este, a una teoría de corte lockeano. Mill considera que la propiedad se justifica por su eficacia a la hora de promover la consecución de un bien mayor, pero podríamos sentir el impulso de poner en duda la conexión entre dicho objetivo y la adhesión a un sistema de derechos derivados del trabajo. Además, aunque el trabajo posea semejante importancia a la hora de generar utilidad, no parece haber motivo para que los derechos exclusivos de propiedad privada hayan de ser la forma adecuada de instituir el reconocimiento de este hecho. Al fin y al cabo, el carácter de permanencia —esto es, la ausencia de término— que convencionalmente se asocia a la posesión de una propiedad se aplica con independencia del ejercicio de trabajo, lo cual debería extrañarnos si consideramos que es el trabajo lo que asegura nuestros derechos personales sobre ella. El propio Mill es consciente de esta inconsistencia y es este el motivo de que se muestre suspicaz ante la idea de un poder no regulado para legar bienes en herencia. ¿No sería en tal caso más conveniente, teniendo en cuenta las prioridades utilitaristas de Mill, promover un sistema de propiedad en el que la distribución de la misma pudiera ser modificada en función del comportamiento individual? Si tal es la importancia del trabajo, ¿no debería defender Mill una distribución pautada de bienes que lo reconozca y recompense? Semejante noción condicional y temporal de la propiedad resultaría coherente con su postura hacia la herencia, sobre la cual, en su opinión, al Estado le corresponde legítimamente la autoridad para interferir en nombre del bien mayor. Naturalmente, si contemplara que pudiéramos reconocer el valor del trabajo a

través de algún medio distinto al de los derechos de propiedad permanentes, la teoría de Mill perdería toda identidad más allá de la de un utilitarismo genérico, puesto que los derechos de propiedad se volverían vulnerables a las alteraciones empíricas (quizá súbitas) que puedan producirse en la sociedad.

Conclusión

La teoría de Mill es ilustrativa de la flexibilidad inherente que poseen las teorías utilitaristas, y que parece faltar en la tradición libertaria, a la hora de justificar la propiedad. De por sí, esta flexibilidad dota al utilitarismo de un cierto atractivo. Podemos apreciar que nuestro universo social alberga una serie de diversas prácticas morales e instituciones políticas coexistentes que, conjuntamente, encarnan una pluralidad de compromisos normativos, los cuales, tomados por separado, podrían parecernos en tensión unos con otros. Como señalamos en la introducción, el análisis conceptual de la propiedad parece entremezclarse inevitablemente con debates acerca de la naturaleza de la libertad y la igualdad. No podemos analizar de manera provechosa la idea de propiedad en completo aislamiento respecto a estos otros conceptos. Tal vez el utilitarismo posea la versatilidad necesaria para atender a todos estos valores y priorizar uno u otro atendiendo a las circunstancias contextuales concretas y a la evidencia empírica disponible. No obstante, a pesar de su atractivo inicial, también podemos apreciar dónde radica el punto débil de cualquier justificación utilitarista de la propiedad. Esta debilidad tiene que ver con su aparente incapacidad para presentar una justificación de la propiedad privada —que afirme la importancia vital de esta institución— lo bastante sólida para oponerse a las críticas anarquistas y socialistas que examinamos en el primer capítulo. Aunque algunos podrían llegar a la conclusión de que la utilitarista es la mejor justificación de la propiedad privada a la que podemos aspirar, las lacras de esta nos dan motivo más que suficiente para continuar nuestra búsqueda de una justificación mejor.

Para un examen más extenso de la teoría política de Bentham en su conjunto, véanse Kelly 1990 y Schofield 2006.

Para un examen más extenso de la teoría de Bentham sobre la propiedad y del papel que su principio de prevención de la decepción desempeña en ella, véanse Long 1979 y Kelly 1990.

Para un buen estudio del puesto que Hume ocupa en la tradición utilitarista, véase Rosen 2003. Para un análisis más general de la teoría política de Hume, véase McArthur 2007 y Sabl 2012.

La simpatía de Mill por las ideas del socialismo aumentó en el transcurso de su vida. Para un estudio de su socialismo liberal, véase Claeys 1987, Miller 2003 y Medearis 2005, así como los «Capítulos sobre el socialismo» del propio Mill (1994b), publicados póstumamente en 1879.¡

Mientras que la teoría de Bentham está comprometida con una interpretación en último término subjetiva del placer individual, el utilitarismo de Mill es de carácter teleológico, con el perfeccionamiento de la humanidad como fin. En *Sobre la libertad*, Mill defiende el derecho del individuo a la libertad sin trabas de pensamiento y expresión aludiendo a su interpretación (de «la utilidad en el sentido más amplio») teleológica, que explica de forma más completa en su ensayo *Utilitarismo* y en otros escritos.

La bibliografía sobre la filosofía política de Mill es extensísima. Entre los instructivos estudios filosóficos que la tratan por extenso se encuentran Donner 1993, Miller 2010 y Brink 2013. Varios de los ensayos en Skorupski 1998 abordan también su filosofía moral y política.

Su definición completa es: «La institución de la propiedad, cuando se limita a sus elementos esenciales, consiste en el reconocimiento, dentro de cada persona, de un derecho a la disposición en exclusiva de lo que él o ella ha producido mediante su propio trabajo o recibido, ya sea como regalo o a través de un acuerdo justo, sin mediación de fuerza o de fraude, de quienes lo han producido» (Mill 1994a: 25).

Para una explicación más detallada de las ideas de Mill acerca de la transferencia póstuma de propiedad, véase Halliday 2018: 47-57.

5. La propiedad como voluntad en el mundo: la teoría de la propiedad de Hegel

Como señalé en la introducción, la naturaleza de los derechos consiste en regular las interacciones entre individuos, distribuyendo así ciertas libertades: los derechos individuales generan deberes de no interferencia en los demás, lo que permite al poseedor de estos derechos ejercer su libertad de determinadas maneras. Si yo tengo un derecho sobre una porción de tierra comúnmente reconocida como mi jardín, tú tienes (en circunstancias normales) la obligación correlativa de no allanarlo plantando en él tu tienda de campaña a menos que yo dé mi consentimiento y te dispense así de este deber. Los derechos que tenemos sobre nuestros bienes implican que tenemos libertad para actuar de ciertas maneras sin interferencia ajena. Como ya señalamos al hablar de la teoría de Nozick, la retórica del libertarismo debe gran parte de su atractivo a la conexión explícita que establece entre la protección de la propiedad privada y una defensa de la libertad individual como valor prioritario. Los derechos de propiedad nos otorgan libertad para usar, transferir o simplemente poseer nuestros bienes.

La libertad es, como señalamos antes, un concepto muy cuestionado de la filosofía política. Los académicos no se ponen de acuerdo ni siquiera a la hora de determinar cuál es su naturaleza fundamental: algunos sostienen que se trata de un concepto puramente descriptivo (de forma que «ser libre» es un predicado físico de una acción), mientras que otros insisten en que se trata de un concepto político más exigente (y que, por lo tanto, la idea de «ser libre» hace referencia a una condición existencial con componentes tanto mentales como físicos). Una de las teorías más inusuales y fascinantes sobre la libertad de todo el pensamiento político de la modernidad es la que el filósofo alemán del siglo XIX G. W. F. Hegel expone en su *Filosofía del Derecho* (1820), su obra de carácter más político. En ella apunta a una relación entre libertad y propiedad radicalmente distinta de la que encontramos en la tradición

libertaria. El pensamiento político de Hegel es notablemente intrincando y complejo e inevitablemente le infligimos una cierta violencia al estudiar aisladamente algunos de sus elementos particulares, sin que medie una explicación y apreciación general de la totalidad de su teoría, para lo cual no tenemos aquí espacio suficiente[35]. Por otra parte, llevar a cabo un análisis crítico de las principales justificaciones teóricas de la propiedad dentro del pensamiento político occidental sin mencionar la contribución de Hegel a la teoría de los derechos de propiedad resultaría aún más ridículo, de modo que lo mejor que podemos hacer es proceder, pero con cautela.

En su teoría política, Hegel aúna la tarea de justificación a la de explicación, con el argumento que una correcta formulación de la segunda equivale, esencialmente, a la primera. En otras palabras, lo que le interesa es mostrar por qué la propiedad existe como institución y, en consecuencia, no parece tener interés alguno en considerar los argumentos en su contra. Este desinterés proviene de la idea de que tales puntos de vista implicarían una comprensión fundamentalmente errónea de nuestra vida social y política. Para Hegel, la filosofía tiene una función esencialmente conservadora: quienes la practican no deberían plantearse su trabajo como «*dar instrucciones* acerca de cómo debería ser el mundo» (1991: 23), sino como la formulación de una «*reconciliación* con la realidad del presente» (22), una teoría de la racionalidad, el significado y el valor inherentes a la sociedad en que vivimos. Una adecuada comprensión filosófica del mundo es aquella que explica su racionalidad interna en el momento presente, no la que interroga el orden establecido con miras a reconfigurarlo radicalmente atendiendo a principios abstractos. Esto no significa que la postura de Hegel tenga gran cosa en común con el utilitarismo conservador de Hume. Hegel no busca justificar la existencia de las instituciones sociales y políticas que nos rodean a través de su utilidad. La idea de que la propiedad pueda justificarse simplemente porque permite satisfacer los deseos particulares de la gente o porque favorece el bienestar general de la sociedad no tiene cabida en su teoría. De hecho, Hegel afirma

de manera explícita que, en caso de otorgar, erróneamente, un papel «primario» a las necesidades a la hora de explicar el valor de la propiedad, estaríamos considerando la posesión de propiedad «como un medio» para algún fin, y no como «un fin esencial para sí misma» (77), que es como él la concibe. Se muestra suspicaz hacia los argumentos utilitaristas en general: como observa en su análisis de la monarquía, «el enfoque utilitario no nos lleva muy lejos […], puesto que siempre podemos encontrar desventajas» a las instituciones sociales establecidas (325). Ya hemos señalado anteriormente la susceptibilidad de las teorías utilitaristas de la propiedad privada a la experiencia o la percepción empírica de tales desventajas. Una teoría que gire en torno a las necesidades, o a la utilidad, no será capaz de explicar el valor de la institución de la propiedad ni de proporcionarnos los medios para justificar la posesión o la adquisición de propiedad en casos concretos. El objetivo de Hegel, por el contrario, es señalar el importante papel que desempeñan las instituciones sociales y políticas a la hora de posibilitar el desarrollo de la libertad y el despliegue histórico de la conciencia humana.

La propiedad como libertad

A los no iniciados, es muy probable que las observaciones de Hegel acerca de la propiedad les resulten enigmáticas en el mejor de los casos e impenetrables en el peor. Entre sus declaraciones indirectas acerca de la idea de propiedad se incluyen enunciados como los siguientes: «no es hasta tener propiedad que la persona existe como razón» (1991: 73); «desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en tanto que *existencia* [*Dasein*] primera de la libertad, es un fin esencial en sí misma» (77) y, tal vez el más importante, «mi voluntad, en tanto que es personal y, por tanto, voluntad de un individuo [*des Einzelnen*], se vuelve objetiva en la propiedad» (77). Cada una de estas afirmaciones expresa una opinión similar acerca del carácter básico y central de la propiedad en el desarrollo ético del individuo, cuya evolución Hegel traza en su *Filosofía del Derecho*. Más allá de esta idea, su significado resulta, a

primera vista, bastante más difícil de comprender. Al final de este capítulo, esperamos, el sentido de cada una de estas afirmaciones, así como la relevancia de términos como «objetiva» al hablar de la propiedad, resultará más claro y su aparición en este contexto, menos desconcertante.

La narrativa hegeliana sobre la libertad —en la que la propiedad no es sino una pequeña parte dentro de un todo mucho mayor— gira en torno a la idea de desarrollo. Comienza con un análisis de la conciencia humana en su forma de existencia más abstracta. A continuación, describe el proceso por el que la conciencia pasa a encarnarse en lo que Hegel denomina su «vida ética» (las esferas de la moral, la familia y la sociedad civil que caracterizan nuestra existencia social), que entonces pasa a reconciliarse con el Estado moderno en tanto que espacio para su manifestación política, en el contexto de en una concepción teleológica de la historia universal. Hegel aborda la cuestión de la propiedad al comienzo del relato mediante el cual traza la evolución de la conciencia, aun antes de abordar la vida ética de los individuos: considera que la propiedad es un elemento tan fundamental que la incluye previamente en la teoría sobre el «derecho *abstracto*». En esta esfera de abstracción, Hegel esboza la noción de «personalidad», que surge cuando el individuo cobra conciencia no solo de su intencionalidad particular —de sus creencias y deseos específicos—, sino también de su capacidad para controlar y modificar su carácter y su comportamiento. La personalidad supone conciencia de la propia subjetividad y de la agencia que somos capaces de ejercer; de que, a diferencia de otras partes del mundo natural, no estamos gobernados únicamente por las leyes de causalidad (Hegel 1991: 68). Uno toma conciencia de su personalidad cuando se ve a sí mismo como algo más que un simple animal, como un ser capaz de ejercer control sobre su persona y sobre el mundo exterior y no como una criatura esclavizada por sus necesidades o impulsos biológicos. Según Hegel, solo los seres humanos son capaces de poseer personalidad. Una de la características definitorias de esta es su inicial separación del mundo exterior: la toma de conciencia de nuestra personalidad

es una toma de conciencia de nuestro carácter único en tanto que un «yo» en el mundo, distinto de los otros. Según Hegel, esta idea de la singularidad del individuo y su separación del resto de la naturaleza recoge las limitaciones de una concepción de la personalidad meramente abstracta y explica por qué, para dar sentido a nuestra existencia, necesitamos interactuar con el mundo exterior. En esta fase temprana de la conciencia, todavía no nos hemos dotado de sentido a nosotros mismos; cuando opera en el plano del derecho abstracto, nuestra realidad no tiene concreción ni sustancia. Para superar este estadio de subjetividad meramente abstracta, nuestra personalidad —nuestra voluntad— debe «dotarse a sí misma de realidad», lo que significa «postular esa existencia [*Dasein*] como la suya propia» en el mundo de forma que pueda ser reconocida por los demás (70). Es, por tanto, este imperativo de expresar nuestra existencia en la realidad física lo que nos conduce hacia la felicidad, para lo cual la vía más inmediata es la existencia de un mundo caracterizado por derechos individuales en el que establecer nuestra individualidad como un hecho socialmente reconocible.

La idea de que la libertad nos exige (y los derechos individuales implican) salir al encuentro del mundo exterior, por oposición a la idea de que nos conmina a mantenernos cautelarmente apartados, requiere que le dediquemos una pequeña explicación antes de continuar. Al fin y al cabo, semejante visión del mundo es contraria a la tradición de pensamiento que plantea la libertad como una ausencia física de interferencias externas. Lo primero que debemos destacar es que Hegel rechaza la idea de que existan derechos naturales, la concepción de los derechos como entidades a las se les pueda dar sentido fuera de su contexto social. Para él, el concepto de derechos naturales implica, en términos políticos, un peligroso fanatismo semejante al que sobrevino a continuación de la revolución francesa (1991: 39). Este concepto tiene su origen en una concepción erróneamente abstracta e individualista de la realidad y en una pobre comprensión de la idea de libertad. Para Hegel, una persona cuya conciencia flota (o aspira a flotar) libremente sobre la realidad social, ajena a los

compromisos determinados —y a la correspondiente red de obligaciones— que acompañan a la toma de decisiones intencionales, no puede considerarse realmente libre. Según Hegel, la libertad individual solo puede entenderse dentro de las estructuras sociales que dan sentido a nuestras vidas: para ser realmente libres, tenemos que proyectarnos en el mundo exterior a través de nuestra voluntad. Tenemos que desplegar, expresar y revelar nuestra intencionalidad (que es la esencia de nuestra mente individual) externamente a través de la acción, en lugar de replegarnos en nuestra conciencia interior. En términos menos grandilocuentes, lo que esto implica es una resistencia a la idea comúnmente aceptada de que un individuo es más libre cuantas más opciones entre las que elegir o menos compromisos materiales tiene. Si bien la idea de disponer de opciones ilimitadas se nos presenta como una posibilidad seductora, puesto que parece venir acompañada de un incremento de las oportunidades a nuestra disposición, Hegel cree que se trata de una idea literalmente vacía de sentido. En su opinión, solo a través de la toma de decisiones (no de la posibilidad de decidir) y de dirigir y comprometer nuestra voluntad hacia personas y proyectos, obtenemos auténtica libertad. Debemos encarnar nuestra libertad en el mundo a través de nuestra actuación en sociedad.

Hegel sostiene que, en este proceso, «la persona debe dotarse de una *esfera de libertad* externa» que ocupe el lugar de su subjetividad, de tal modo que su condición de individuo pueda ser revelada al mundo (1991: 73). Es en este punto donde la propiedad se vuelve necesaria; como veremos, su existencia constituye un presupuesto para la idea misma de libertad. Para Hegel, el fenómeno de la propiedad comienza con el acto intencional de proyección externa a través del cual «el acto de mi voluntad interior mediante el cual declaro un objeto como mío debe volverse reconocible también para los demás» (81). A través de este proceso de externalización, la persona en cuestión pasa a «existir como razón», el estado en el que uno establece su estatus «objetivo» en el mundo. Para que la libertad se realice —para que pueda «actualizarse»— y deje con ello de existir en un mero estado de abstracción sin

significado real, la voluntad individual debe quedar externamente determinada; para existir plenamente, debemos expandirnos de manera consciente al mundo exterior mediante la toma de decisiones deliberadas y perceptibles, a través de las cuales manifestamos los rasgos singulares de nuestra personalidad. La impronta que dejamos en el mundo a través de nuestras decisiones conscientes —aun respecto a cosas que podrían parecer triviales, como la ropa que nos ponemos o si elegimos caminar, conducir o coger el autobús— dota de particularidad concreta a la abstracción formal de nuestra conciencia.

La extensión de nuestra voluntad sobre el mundo exterior cumple la función crucial de asegurar que los demás reconozcan en nuestra persona un individuo consciente, con una voluntad identificable y particular. Nos revelamos ante los demás como un «yo» único en el mundo físico. Esta esfera de externalidad a la que nos arrojamos es el mundo de las «cosas», en el cual la propiedad constituye el modo más básico de adquirir una primera experiencia de la libertad. La implementación de la propiedad no solo es un paso crucial en el proceso por el que la conciencia de sí mismo del individuo sale de su estado de abstracción, sino que también dota de concreción al mundo exterior que, en la mente del individuo, pasa de ser concebido como un espacio dominado por la naturaleza a transformarse en un ámbito marcado por la racionalidad y el propósito humanos. La descripción de esta transición le ocupa a Hegel toda su *Filosofía del Derecho*, donde la propiedad es presentada como la primera etapa en el proceso de abandono de la abstracción. Volviendo sobre una de las enigmáticas expresiones citadas al principio de este apartado, ahora ya estamos en condiciones de entender por qué la propiedad aparece descrita como la «*existencia* primera» de la libertad individual, que a partir de aquí pasará a desarrollarse más plenamente a través de instituciones sociales y políticas más complejas.

Momentos de la posesión

Llegados a este punto, necesitamos recurrir a algún ejemplo ilustrativo que nos saque de las alturas de la abstracción y nos permita empezar a comprender por qué la propiedad es tan importante para Hegel y cómo se produce la adquisición inicial de derechos de propiedad. Hegel nos proporciona algunos ejemplos que nos resultan de gran utilidad para ver cómo actúa en la práctica la propiedad para afianzar la externalización de la voluntad en el mundo y su necesario reconocimiento por parte de los demás. Según Hegel, «una persona tiene derecho a dirigir su voluntad sobre cualquier cosa» (1991: 75). Entiende como «cosa» cualquier entidad que carezca de la conciencia de sí por la que se caracteriza la especie humana[36]. En cuanto al problema de cómo cosas concretas se convierten en propiedad legítima de personas concretas, la teoría de Hegel no reconoce autoridad alguna a la idea lockeana de una primera adquisición justificada a través de una inversión de trabajo. Sí que nos guía, no obstante, a través de los tres «momentos» fundamentales de la posesión: (1) toma de posesión, (2) uso y (3) alienación. Estos momentos muestran cómo la intencionalidad individual se manifiesta a través de la propiedad.

Para tomar posesión de algo es necesario (como tal vez resulte evidente) que otra persona no sea ya dueña de esa cosa; si así fuera, esta constituiría ya una propiedad y, por lo tanto, no estaría disponible para que otro tomara posesión de ella. Tomar posesión de una cosa puede implicar la apropiación física de la misma o, simplemente, reclamarla para uno mismo. Podemos decidir, por ejemplo, cultivar una parcela sin dueño o registrarla como posesión nuestra con solo poner un cartel que la declare como tal (Hegel 1991: 84). Ambas acciones nos permiten exhibir nuestra voluntad —nuestra intencionalidad individual— ante el resto del mundo de forma tal que otros pueden reconocerla: nuestro estatus en tanto que un «yo» está ligado a nuestras acciones sobre el mundo material. La mera apropiación física de una cosa es, como reconoce el propio Hegel, una forma poco sofisticada de manifestar nuestra voluntad a través de la propiedad; al fin y al cabo, la simple adquisición de algo no dice necesariamente gran cosa acerca

de nuestra intencionalidad. La toma de posesión es una acción dotada de propósito, pero el propósito subyacente a la misma puede no ser lo suficientemente sofisticado para satisfacernos. También podemos utilizar nuestra voluntad, de manera mucho más efectiva, para modelar una cosa por medio de nuestra posesión de la misma, escogiendo dar forma a un objeto de manera que se convierta en una manifestación de nuestra intencionalidad. Al dar forma a una cosa —aun si ello no supone más que entrenar a nuestro perro para obedecer instrucciones o manipular físicamente un bloque de hielo para crear una escultura— estamos poniendo nuestra voluntad en el mundo de una forma deliberada y que resulta observable para los demás (1991: 86).

El segundo momento de la propiedad que nos sirve para ilustrar la condición de esta como voluntad en el mundo es el uso de una cosa. Como ya señalamos anteriormente, la utilidad de la propiedad a la hora de satisfacer determinadas necesidades no tiene ninguna importancia para Hegel en lo que se refiere a justificar su existencia: la utilidad de la propiedad no explica su valor como institución. La relevancia del uso de la propiedad no radica en que constituya una respuesta a una necesidad individual —como pudiera ser la de obtener sustento, que es un simple imperativo animal—, sino en que implica que un individuo ha identificado cierto deseo y ha actuado en consecuencia, expresando así ese deseo mediante el uso de su propiedad. Así pues, no es en la necesidad satisfecha, sino en el deseo revelado y subsecuentemente anunciado a los demás donde radica la importancia del momento de uso. Cuando utilizo una cosa para satisfacer mis deseos, así como al dar forma a esa cosa, la estoy sometiendo a mi voluntad. La naturaleza queda nuevamente marcada por la impronta de nuestra intencionalidad individual y esta manifestación física de nuestra voluntad resulta reconocible para otras voluntades. Hegel describe el fenómeno del uso casi como si se tratara de una batalla entre la voluntad de una persona y la naturaleza, en la que la mente humana logra imponer su poder y hacer visible su dominio sobre el mundo. A través de su uso, la cosa es «negada» por la persona en este momento de dominación:

> La cosa queda reducida a un medio para satisfacer mi necesidad. Cuando yo y la cosa entramos en contacto, uno de los dos debe perder su cualidad [como ser autónomo] para volvernos idénticos. Pero yo estoy vivo y soy un agente dotado de voluntad y de un verdadero poder de afirmación; la cosa, por el contrario, es una entidad natural. Por tanto, la cosa ha de perecer, mientras que yo sobrevivo […] (Hegel 1991:89).

El ejemplo por antonomasia de este perecer es, según Hegel, el de una persona que mata y consume un animal no humano. Al hacerlo, la persona despliega su voluntad en el mundo y se impone sobre una cosa, venciéndola; es, de hecho, al vencerla y poner con ello al descubierto su naturaleza de simple cosa como la voluntad individual se revela ante el universo social.

El tercer momento ejemplar de posesión en el mundo que Hegel observa es el de la alienación de propiedad, esto es, el acto por el que aseguramos nuestros derechos de propiedad a través de la decisión de abandonar, por diversos procedimientos, la cosa que poseemos. La «verdadera alienación» es, para Hegel, «una declaración mediante la cual la voluntad afirma que ya no deseo considerar esa cosa como mía» (1991: 95). Para él, la alienación de una cosa revela al mundo el hecho de nuestra propiedad en un modo muy significativo. Esta podría parecer una idea paradójica. ¿Cómo puede la alienación de una cosa, el hecho de que renunciemos deliberadamente a nuestra posesión de la misma, resultar ilustrativa de nuestra propiedad? La respuesta es, para Hegel, que la alienación no solo implica retirar nuestra voluntad de una cosa de la que previamente hemos adquirido posesión. Se trata de un ejemplo representativo de la acción de nuestra voluntad: al elegir deliberadamente alienar un objeto de su propiedad, el individuo ejerce necesariamente su poder sobre el mismo. Está dirigiendo el destino de un objeto; se trata, de nuevo, de una manifestación públicamente reconocible de nuestra voluntad. La alienación constituye, pues, un componente fundamental de la institución de la propiedad entendida como un vehículo para la externalización de nuestra voluntad.

Es importante recordar que, al describir estos momentos de

la propiedad, estamos todavía en el plano del derecho abstracto, y que estos ejemplos de la externalización de la propiedad como voluntad en el mundo no nos proporcionan más que una descripción esquemática de los elementos primarios de la propiedad. Nos permiten comenzar a hacernos una idea de cuál es la naturaleza de la propiedad en tanto que institución social plenamente desarrollada y en ellos quedan recogidas las distintas formas en que nos servimos de esta institución para expresar nuestra personalidad y asegurar que sea reconocida por los demás. En el mercado económico —un elemento clave de la sociedad civil tal y como Hegel la plantea en el contexto de su concepción general de la vida ética—, Hegel no espera que los individuos se impliquen físicamente en los actos de toma de posesión o de dar forma a las cosas. Tomando esto en consideración, ciertamente podemos encontrar ejemplos análogos en la modernidad, y comprar un saco de patatas por internet constituiría, de acuerdo con el razonamiento de Hegel, una expresión de mi voluntad tan válida como lo sería cultivar esas patatas en el campo. Lo que es más, estos aspectos aparentemente primitivos de la propiedad siguen estando presentes aun en organizaciones sociales mucho más complejas, como sucede en el caso de las transferencias póstumas. Al abordar el tema de la crianza de los niños y la disolución de la familia, Hegel expresa claramente su oposición a la idea de un poder, prerrogativa del propietario, para legar bienes en herencia (el «derecho a hacer testamento») y propugna, en su lugar, el derecho a heredar por parte de los dependientes del propietario, que Hegel defiende por considerarlo esencial para garantizar la cohesión social (1991: 215).

Hegel rechaza la idea de que tengamos un derecho discrecional a legar propiedades en herencia, ya que, por definición, semejante derecho deja en manos de cada testatario particular la decisión de cómo disponer de su propiedad. Esta decisión puede tomarse por motivos enteramente caprichosos, arbitrarios y aleatorios y no tiene, por tanto, ninguna autoridad ética en sí misma. Según Hegel, las meras preferencias individuales son inestables y la importancia que se

les atribuye proviene de la creencia errónea de que un mayor número de posibilidades entre las que elegir (por oposición a un incremento de las decisiones que tomamos) nos otorga mayor libertad. Aunque podría parecernos que esta actitud entre en contradicción con el énfasis que previamente ha puesto sobre la alienación de la propiedad en tanto que un excelente medio para la expresión de la voluntad, en realidad, Hegel define la herencia como «esencialmente, una *toma de posesión* exclusiva, por parte del individuo, de recursos, en sí, comunales [dentro de la familia]» (1991: 214, la cursiva es nuestra). La complejidad de la herencia —independientemente de cuáles sean los particulares de las normas y reglamentos que puedan acompañarla en tanto que práctica legal— cobra importancia, en parte, por el modo atávico en que recoge los mecanismos a través de los que se lleva a cabo la toma de posesión en el contexto específico de la unidad familiar, a la muerte del cabeza de familia.

Algunos comentadores (p. ej. Garnsey 2007: 149) han sugerido que la teoría de la propiedad de Hegel está «hasta cierto punto en deuda con Locke», en lo que respecta al «concepto de propiedad de uno mismo». El motivo de la comparación lo encontramos en la teoría de Hegel sobre la alienación. Al igual que Locke, Hegel piensa que «puedo *alienar* productos *individuales* de *mis habilidades físicas y mentales* [*geistigen*] *particulares* y de las capacidades activas de otra persona» vendiendo mi trabajo «*por un tiempo limitado*» (1991: 97). La duración del trabajo debe ser limitada —y, por principio, revocable—, puesto que, de lo contrario estaría «convirtiendo la cualidad sustancial de […] mi propia personalidad en propiedad de otra persona» y, con ello, deseando mi propia esclavitud (97). Al explicar por qué aun la esclavitud voluntaria no es legítima, el lenguaje de Hegel adquiere tintes lockeanos, al escribir, por ejemplo: «los bienes […] que constituyen mi propia personalidad autónoma y la esencia universal de mi conciencia de mí mismo son […] *inalienables* y mi derecho sobre ellos, *imprescriptible*» (95)[37]. El espíritu de estas afirmaciones sí que nos recuerda a la noción de propiedad de uno mismo que encontramos en el

libertarismo de Nozick, el cual, como ya señalamos en su momento, tiene como precursora (aunque sean muy diferentes) la teoría política de Locke. Esta aparente similitud, no obstante, puede conducirnos a error si tratamos de llevar demasiado lejos la extrapolación de nuestras conclusiones.

Amalgamar el pensamiento de Locke y Hegel en virtud de su noción compartida de la propiedad de uno mismo supone ignorar los rasgos característicos de sus respectivas teorías de la propiedad. Según Hegel, la propiedad es necesaria para extender la personalidad de uno sobre el mundo. Es la propiedad lo que nos permite revelarnos como agentes con una intencionalidad demostrable. Según Locke, debemos adquirir propiedad para cumplir con el deber de preservar nuestra propia existencia. No parece correcto obliterar esta distinción entre sus argumentos —especialmente, aludiendo a la idea descontextualizada de la propiedad de uno mismo, algo a lo que tanto Locke como Hegel sin duda se opondrían, si bien por motivos distintos—. Para establecer una diferenciación clara entre los argumentos de Locke y Hegel nos vemos obligados a abordar otro problema relativo a las limitaciones de la propiedad. Una vez que salimos de la esfera abstracta del derecho y pasamos al universo de la sociedad civil y el Estado, Hegel opina que pueden existir interferencias legítimas en los derechos de propiedad. Considera que debemos estar dispuestos a renunciar a nuestra propiedad para atender a un problema más acuciante si así lo exigen las necesidades de la comunidad. Sostiene, no obstante, que la comunidad no puede usurpar la propiedad privada de nadie por «motivos contingentes, de arbitrariedad privada o de utilidad personal», sino solo en nombre del «organismo racional del Estado» (1991: 77). Estas garantías probablemente no logren apaciguar los temores de quienes se sienten preocupados por la seguridad de sus bienes, puesto que no queda claro con qué frecuencia deberán esperar que se les exija renunciar a sus posesiones.

A un nivel más general, el problema que se deriva de otorgar a la comunidad semejante poder sobre los individuos que la integran radica en determinar si la teoría que Hegel propone es, siquiera, una teoría de la propiedad privada. No

sería completamente descabellado imaginar que los momentos de la posesión que hemos identificado anteriormente —junto con la externalización y el reconocimiento que posibilitan— pudieran producirse también en un sistema con una organización de tipo comunista. Aun en sistemas organizativos caracterizados por la propiedad comunal puede haber lugar para nociones de posesión, uso e incluso (recordemos los ejemplos de altruismo de la utopía de Morris) para la idea de que podamos manifestar nuestra voluntad transfiriendo la propiedad de nuestros bienes a otras personas. Hemos visto que, en determinadas circunstancias, Hegel está dispuesto a tolerar la interferencia del Estado en los derechos de propiedad y sabemos —por su oposición al derecho a legar bienes en herencia— que, en ciertas situaciones, se muestra bastante suspicaz ante la idea de que las decisiones individuales posean una fuerza determinante. ¿Puede, pues, afirmarse que en su teoría de la propiedad los derechos de propiedad sean por necesidad derechos exclusivos e individuales, que una persona ejerce frente a las demás? Esta pregunta solo puede ser respondida a través de la importancia del concepto hegeliano de *reconocimiento*. A primera vista, la noción de reconocimiento podría parecernos insuficiente para dar lugar, por sí sola, a un régimen de propiedad privada, pero este fenómeno se vuelve comprensible una vez logramos apreciar plenamente la importancia de la idea de reconocimiento en el conjunto del sistema hegeliano. Aunque hasta ahora hemos examinado la externalización de la voluntad como un proceso de carácter individual —por medio del cual logramos que nuestra conciencia particular sea reconocida por los demás—, la teoría de Hegel se sustenta, en realidad, en la idea del reconocimiento mutuo, el cual exige garantizar la observancia de los derechos privados individuales. No solo se trata de que a mí se me reconozca como un ser individual, responsable y con conciencia de mí mismo, sino también de que yo reconozca como tal a los demás. Para ser una persona en el pleno sentido de lo que este concepto supone, es necesario contar con el reconocimiento de otras personas. Se establece así una extensa red de reconocimientos, en la que cada cual percibe a los

demás como agentes autónomos dentro del mundo. Es mediante el reconocimiento de los derechos ajenos como consolidamos nuestro propio estatus en tanto que individuos con derechos. La realización de nuestra libertad en el mundo se produce, pues, de manera interdependiente.

La propiedad constituye la etapa inicial y más básica en el proceso por el que establecemos esta red de derechos: es una condición necesaria para consolidar nuestro estatus moral y político. En último término, todos nuestros derechos dependerán del derecho de propiedad privada, puesto que es este el que sienta las bases para el reconocimiento mutuo. La propiedad, tal y como se concibe aquí su función, ha de tener carácter privado debido a la relación que guarda con los contratos que los individuos establecen entre sí. Es de esta concepción de la propiedad de donde se deriva la noción hegeliana de contrato —un acuerdo por el que transfieren derechos de una persona a otra—, que implica que una cosa «*en este momento* ha dejado de ser de mi propiedad y la reconozco ya como propiedad de la otra parte», quedando así establecidos ciertos derechos (1991: 109). Para entender el proceso por el que alieno la propiedad de mi coche para hacerte entrega de él, es necesario que, para que la transacción tenga sentido, te reconozca como una voluntad activa. Este reconocimiento está implícito en la idea misma del contrato privado, que, naturalmente, requiere que los demás agentes queden excluidos y, al mismo tiempo, acepten su validez. El contrato se relaciona, pues, con otros elementos del razonamiento de Hegel: el contrato (o más bien, la infracción del mismo) da lugar a la idea de comportamiento indebido, el reconocimiento del cual implica una noción de moral y la dimensión ética por la que se caracteriza nuestra vida social y política. La evolución desde la conciencia abstracta hasta las instituciones políticas concretas implica una concatenación de elementos en la que todos los eslabones resultan indispensables. Para garantizar la protección de nuestros derechos y, por tanto, de nuestra libertad, todos los elementos que constituyen el contexto de nuestra vida social y política deben verse implicados. La propiedad tiene, pues, una

importancia crítica en la narrativa hegeliana. En ella descansa la propia idea del reconocimiento mutuo (dentro de cuyo marco se establecen nuestros derechos y nuestra libertad). Esto no quiere decir que, en la teoría de Hegel, la propiedad se vea justificada a partir de la noción de contrato por ser este el siguiente eslabón de la cadena: la necesidad de un contrato no justifica la existencia de propiedad y viceversa. Se trata más bien de que, para apreciar plenamente la explicación de la propiedad privada que Hegel propone, debemos prestar atención a la totalidad de su sistema filosófico, así como a los compromisos morales (y ontológicos) que lo inspiran. La relación entre propiedad y libertad solo se entiende si estudiamos el sistema hegeliano en su conjunto, y es la noción de reconocimiento mutuo —la idea de que podemos afirmar nuestra propia individualidad en armonía con los demás a través de la vida en sociedad— la que nos permite establecer de manera más vívida la conexión entre los diversos estadios particulares de su teoría de la política.

Propiedad y pobreza: el problema de «la turba»

En lo que va de capítulo he explicado resumidamente la idea hegeliana de que la institución de la propiedad privada tiene, para el individuo, una importancia vital. La posesión de propiedad resulta crucial para que la voluntad pueda manifestarse externamente en el mundo natural, al ser lo que permite asegurar el reconocimiento mutuo de las personalidades individuales, la existencia de una verdadera libertad y el establecimiento de un sistema de derechos individuales arraigado en su contexto social. Esta teoría se distingue claramente de las reivindicaciones de un derecho natural a la propiedad (una idea sin sentido, a ojos de Hegel, dada la ausencia de un contexto social), así como de todo interés utilitarista por la felicidad o el bienestar de los individuos implicados (un factor irrelevante en la teoría hegeliana). Dada la enorme importancia que se le otorga a la propiedad en la filosofía política de Hegel, cabría suponer que para él se trate de algo que todos los individuos deban poseer

universalmente. Sus declaraciones acerca de la importancia de la propiedad son inequívocas y de carácter universal, y en ellas no se otorga ninguna relevancia al modo particular de adquisición, como pueda ser el trabajo. Si la propiedad es el mecanismo fundamental para revelar y expresar nuestras voluntades individuales de forma original —y nos permite asimismo dar el salto a la más amplia red de derechos por la que se define la noción de derecho de Hegel— se diría que tenemos un motivo de peso para defender un sistema económico que garantice a todos la posesión de propiedad. Esta, afirma Hegel, es un requisito necesario y fundamental para la libertad humana, puesto que crea una distinción sustancial entre nosotros y el mundo material de los meros objetos y nos proporciona los medios para gobernarlo. ¿No debería, pues, un sistema de gobierno hegeliano garantizar que todos posean propiedad? Un elemento crucial en la concepción hegeliana de la sociedad civil es el mercado económico, un ámbito de la libertad individual protegido y supervisado en último término por un Estado poderoso. ¿Debería el Estado llevar a cabo una redistribución significativa de la propiedad para asegurar que la materialización de la libertad individual que Hegel propugna esté al alcance de toda la sociedad, en lugar de quedar restringida a algunos de sus miembros?

En realidad, a pesar de su tesis acerca de la íntima relación existente entre la posesión de propiedad y el desarrollo de la libertad humana, Hegel se opone a cualquier redistribución forzosa de bienes, especialmente si se lleva a cabo con un espíritu igualitario (por ejemplo, para tratar de promover la dignidad universal a través de los derechos de propiedad). Se muestra por principio suspicaz ante la idea de la igualdad como ideal político. Aunque Hegel concede que cabe considerar como iguales a los individuos al nivel de su «personalidad abstracta», esta afirmación le parece «vacía y tautológica» (1991: 80). Despojados de su particularidad, es cierto que los seres humanos pueden ser considerados equivalentes en un sentido abstracto, pero esta homogeneidad no tiene ninguna relevancia moral. Rechaza la idea de que pueda haber jamás «*igualdad* en la distribución de tierra o

incluso en la de otros recursos disponibles» calificándola de «vacía y superficial» (80). Su rechazo se fundamenta en el argumento de que la naturaleza —al estar compuesta por cosas sin personalidad—, no puede estar sometida a preocupaciones distributivas orientadas al reparto justo (ni, de hecho, de cualquier otra clase) de los bienes. Para Hegel, la naturaleza de la posesión de propiedad se opone, por definición, a cualquier forma de control o pauta distributivos. Esto se debe a que la posesión legítima de cosas concretas depende de un enorme número de variables, tales como «fines subjetivos, necesidades, arbitrariedad, talentos, circunstancias externas, etc.» (79). Las formas en que tomamos posesión de nuestras cosas son muy diversas y no se ajustan a una definición particular de mérito ni se corresponden con una sola clase de acción. Una comunidad no puede monitorizar la rectitud de quién posee qué a través de juicios abstractos y externos acerca de si esa distribución resulta o no procedente. Estos juicios no tendrían sentido alguno —la idea de una distribución centralizada de la propiedad es, en el planteamiento de Hegel, una suerte de error de categorización, algo así como tratar de implementar un sistema para que todas las familias tengan un número determinado de hijos transfiriendo los bebés de una familia a otra al nacer—.

Cualquier forma de redistribución que pretenda establecer o recuperar una determinada pauta de distribución irá en contra del carácter necesariamente anti-igualitario de la institución de la propiedad. En este punto, Hegel se muestra de acuerdo con Nozick. A pesar de esto, al mismo tiempo que rechaza la idea de que la igualdad constituya un valor político relevante, Hegel parece expresar la opinión de que una cierta redistribución de bienes sí puede resultar moralmente exigible. Escribe que «es falso afirmar que para que exista justicia haya de haber un reparto igualitario de propiedad, puesto que [la igualdad] solo requiere que *todos tengan propiedad*» (1991: 81, la cursiva es nuestra). Seguidamente reitera esta opinión, añadiendo que las posesiones de todos no pueden ser igualitarias por los motivos ya mencionados y que la «justicia […] solo requiere que todos tengan propiedad» (81). Estos

pronunciamientos son potencialmente radicales. Sus implicaciones parecen remitirnos a las teorías del derecho natural del cristianismo medieval y moderno examinadas en capítulos anteriores, que especifican que todos los individuos tienen derecho a la propiedad suficiente para garantizar su supervivencia. De hecho, al considerarla juntamente con su descripción del papel de la propiedad en el desarrollo de la libertad humana, parece posible que la afirmación hegeliana sobre cómo la posesión universal de propiedad es un requisito para la justicia esté manifestando un espíritu igualitario en lo tocante a la redistribución aun más exigente que el de las teorías iusnaturalistas.

¿Está Hegel tratando de sugerir que la igualdad moral de la personalidad de todos los individuos requiere que la posesión de propiedad esté universalmente garantizada? La *Filosofía del Derecho* presenta una cierta ambigüedad sobre este punto, pero en último término las perspectivas para cualquier interpretación favorable a la redistribución son poco halagüeñas. Aunque Hegel expresa claramente la opinión de que «todo el mundo debería tener propiedad» (1991: 81), en ningún momento aboga explícitamente por la redistribución de la misma. No solo eso, sino que disponemos además de abundante evidencia que nos induce a pensar que se oponga a semejante idea. Hemos mencionado ya su rechazo ante la posibilidad de que el Estado intervenga sobre la propiedad privada en aras de la igualdad. Quizá aún más reveladoras resulten su actitud hacia la pobreza en la sociedad civil y su reticencia a ofrecer una solución a este problema. Al estudiar la naturaleza de la sociedad civil y los retos a los que esta se enfrenta, Hegel menciona la pobreza como un verdadero problema de la modernidad. La sociedad civil es, a su entender, un «sistema de necesidades» dinámico y complejo: es un sistema económico que prospera gracias al delicado equilibrio entre los intereses privados que operan en el mercado, controlándose entre sí, y la implicación individual en proyectos que promueven la solidaridad comunitaria. Aunque Hegel está convencido de que el mercado resulta verdaderamente valioso por ser lo que permite crear las

condiciones de posibilidad para la libertad humana, también es consciente de la terrible pobreza a la que esta forma de organización de la vida económica puede dar lugar (265). En su opinión, resulta imperativo para la salud cívica de las sociedades políticas establecer formas y medios para prevenir o mejorar dicha pobreza.

Hegel es consciente de que, del mismo modo que la posesión de bienes particulares puede tener origen en diversas acciones y circunstancias, también la pobreza puede surgir de causas diversas. Estas incluyen los avatares del mercado económico —como puedan ser los caprichos de la oferta y la demanda— y los súbitos avances tecnológicos que alteran el carácter de la producción y el trabajo. Para Hegel, hay una clase de pobreza especialmente peligrosa que puede amenazar la armonía de la sociedad civil. Esta pobreza surge cuando «una gran masa de gente cae por debajo de un cierto nivel de vida» y se convierte en lo que él denomina «una *turba*» (1991: 266). La pobreza a la que dan lugar de los avatares del mercado genera las condiciones necesarias para que se forme, entre los miembros afectados de la sociedad, una turba. La preocupación de Hegel por la aparición de esta turba no tiene que ver con la pobreza en sí. De hecho, es la disposición o mentalidad que la turba posee y manifiesta y no el nivel específico de indigencia material que puedan experimentar sus integrantes lo que define a este grupo. Según Hegel,

> La pobreza en sí misma no reduce al pueblo a una turba; una turba es creada únicamente por la disposición asociada a la pobreza, por una actitud interna de rebelión contra los ricos, contra la sociedad, el gobierno, etc. De ello se sigue también que quienes se hallan a merced de las vicisitudes se vuelven frívolos y perezosos, como los *lazzaroni* de Nápoles, por ejemplo. Esta es, a su vez, la causa del problema de que la turba carezca del honor suficiente para ganar su sustento a través de su propio trabajo, pero reclame, sin embargo, el derecho a recibir tal sustento (1991: 266).

Para Hegel, el problema de la turba no deriva principalmente de sus condiciones materiales, sino del espíritu de desencanto que la pobreza trae consigo. Es este comportamiento degradado —la «disposición a la pereza, la

brutalidad y otros vicios» (265)—, lo que le preocupa por la amenaza que entraña para la cohesión de la sociedad civil.

Un aspecto curioso del análisis que hace Hegel de la turba es su completo fracaso a la hora de resolver el problema que se esfuerza por identificar[38]. En cada uno de los movimientos dinámicos de su planteamiento de la evolución deductiva de categorías conceptuales, todos los problemas detectados parecen encontrar una resolución creativa a través de una estructura dialéctica, puesto que el problema mismo es una parte del todo de su proyecto filosófico. Por ejemplo, el problema de que se observen comportamientos injustos viene acompañado de su propia resolución, puesto que implica la necesidad de una moral compartida. Del mismo modo, el problema que el egoísmo supone en la esfera económica de la sociedad civil se plantea para recibir seguidamente su resolución en la forma de la existencia de corporaciones y del correspondiente espíritu de solidaridad dentro de la comunidad. Hegel logra hallar una racionalidad incluso para el problema de la guerra, al plantearla como un mecanismo necesario para impulsar al Estado a la acción, por medio del patriotismo, en ocasiones puntuales. La cuestión de la pobreza se nos presenta como un caso único en su filosofía política en tanto que un problema urgente en el que él mismo reconoce el resultado de uno de los elementos característicos de su modelo institucional —el mercado económico—, pero no nos proporciona una explicación convincente en cuanto a cómo podría ser abordado por la sociedad. Afirma categóricamente que (1) esta turba que «agita y atormenta las sociedades modernas» (1991: 237) aparece como resultado de la falta de propiedad y que (2) todo el mundo debería poseer propiedad por los motivos arriba expuestos. Una evidente solución posible para (1) sería abordar con seriedad el problema que presenta (2) a través de alguna forma de redistribución estatal. Sabemos que Hegel considera esta clase de redistribución contraria a la naturaleza misma de la propiedad, pero también sabemos que, en la práctica, su implementación es viable a través de impuestos —aunque pueda no ser posible o conveniente redistribuir objetos físicos, disponer de una

moneda como medio de intercambio facilita los procedimientos de redistribución—. La respuesta escéptica de Hegel sería que esta clase de redistribución estatal a través de impuestos nunca podrá respetar el «honor» del beneficiario de la transferencia, al tratar a este como un receptor de bienes pasivo y no como un agente activo que ejerce su poder para gobernar la realidad exterior. Por otra parte, no obstante, garantizar derechos de propiedad a quienes carecen de ellos podría, sin duda, proporcionarles al menos los medios para desarrollar ese honor y agencia en el futuro, además de satisfacer la demanda hegeliana de universalidad de la propiedad. No obstante, Hegel no contempla tal posibilidad.

Una solución alternativa podría consistir simplemente en añadir nuevas normas mediante las que regular los derechos de propiedad, siguiendo el modelo de las teorías cristianas de la caridad que hemos visto en capítulos anteriores. Como hemos visto, incluso la robusta teoría de Locke sobre la posesión de propiedad contiene una cláusula que, a través de una serie de derechos que se activan en circunstancias de necesidad tan desesperadas que entra en juego el principio de preservación de la vida humana, parece dar legitimidad a actos que de lo contrario serían calificados de robo. Si bien Locke encuentra en esta condición del deber a la caridad la vía para defender la propiedad sin dejar morir a los pobres, Hegel la rechaza de plano como solución al problema de la turba. De hecho, en su opinión, dar limosna a la turba no hace sino empeorar los efectos de la pobreza sobre la sociedad civil, por motivos que ya nos resultarán familiares. Según Hegel,

> si el peso directo [de la ayuda] hubiera de recaer en la clase más acomodada o si hubiera medios directos al alcance de otras instituciones públicas […] para mantener en su nivel de vida habitual a la masa cada vez más empobrecida, el sustento de los necesitados quedaría asegurado *sin la mediación del trabajo*; esto iría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de autosuficiencia y honor entre sus miembros individuales (1991: 267, la cursiva es nuestra).

Hegel se muestra muy claro al respecto: la caridad, ya provenga de individuos particulares o del Estado, no puede

contemplarse como una solución aceptable, puesto que alimentaría el resentimiento de la turba en lugar de proporcionarle los medios para sobreponerse a su condición a través del trabajo y la adquisición correspondiente de responsabilidad sobre sus vidas. Por el contrario, la mejor forma de abordar esta situación —como, según Hegel, ponen de manifiesto el terrible ejemplo de las Leyes de Pobres de Inglaterra y lo que él describe como una «caridad privada ilimitada»— es «abandonar a los pobres a su destino y recomendarles que mendiguen públicamente» (1991: 267).

Así pues, por una parte, Hegel parece opinar que todo el mundo debería poseer propiedad, mientras que, por otra, insiste con igual fervor en que quienes carecen de ella no pueden recurrir al Estado para obtenerla a través de una ayuda directa, aun en un contexto económico en el que su falta de propiedad pueda ser atribuible a los avatares del mercado. ¿Qué conclusiones podemos sacar a partir de esta notable tensión en su teoría política? Tal vez el hecho de que Hegel no logre compaginar la importancia universal de la posesión de propiedad con la existencia de una clase que no tiene acceso a ella no deba extrañarnos. Para explicarlo, quizá podamos recurrir a otros aspectos de su pensamiento político que también parecen contradictorios cuando los observamos desde la óptica del liberalismo del siglo XXI. Podemos afirmar que el compromiso filosófico fundamental que caracteriza el liberalismo contemporáneo —y que comparten teóricos con posturas políticas tan distantes como las de Nozick y Cohen— es una noción de la igualdad moral fundamental de los seres humanos: la idea de que cualquier teoría normativa legítima debe reconocer, en algún sentido, el estatus moral igualitario de los individuos que han de quedar sometidos a la autoridad política.

Este compromiso fundamental resulta apreciable ocasionalmente en los escritos de Hegel —al fin y al cabo, su análisis filosófico de la política gira en torno a los conceptos de la personalidad, la voluntad y otras categorías abstractas, individuales y universales que parecen apuntar a la existencia de una unidad humana con un cierto estatus de igualdad

teórica. Son estos términos, cuando los examinamos con atención, los que hacen que la afirmación de que todo el mundo debe tener propiedad nos parezca reveladora. Sería erróneo, no obstante, pensar que podamos encontrar en Hegel un compromiso hacia las mismas premisas igualitarias en las que se sustentan las teorías liberales del siglo XXI, y ello no solo se debe a su ya mencionado rechazo de la noción de igualdad como un concepto vacío y tautológico. Hegel manifiesta también puntos de vista notablemente antiliberales y anti-igualitarios en varios asuntos. Las últimas páginas de la *Filosofía del Derecho* constituyen una breve defensa del colonialismo: Hegel afirma que las «naciones civilizadas» tienen derecho a «considerar y tratar como bárbaros a otras naciones menos avanzadas que ellas» (1991: 376). También considera a las mujeres fundamentalmente inferiores a los hombres: al compararlas con estos, que en algunas situaciones se asemejan a animales no humanos, las mujeres le parecen más similares a las plantas, puesto que, según especula Hegel, reciben las ideas en un estado de plácida sumisión, en lugar de adquirirlas intencionalmente (207). Su análisis de la unidad familiar patriarcal está también a años luz del individualismo que hoy asociamos a la tradición liberal moderna.

Nuestro propósito al llamar la atención sobre estos elementos anti-igualitarios y antiliberales de los escritos de Hegel no es vituperar su legado intelectual apelando a presupuestos morales y políticos anacrónicos que él no habría reconocido, sino sugerir que su teoría de la propiedad no debería parecernos necesariamente contradictoria al abordarla desde nuestra perspectiva del siglo XXI. Si dejamos a un lado nuestros modernos presupuestos liberales, podemos contemplar la posibilidad de que, al afirmar que todo el mundo debería disponer de propiedad, Hegel parta de una noción radicalmente distinta de la nuestra sobre quiénes constituyen el universo moral y político. Por su parte, este hecho tampoco reduce sus ideas a una simple curiosidad con valor meramente histórico. Una clara virtud de la teoría de Hegel es que logra introducir su defensa del valor de la propiedad dentro de un marco normativo más amplio, de modo que no requiere —a

diferencia del principio de propiedad de uno mismo— una justificación independiente cuando se produce un choque frontal entre este y otros compromisos morales importantes. No parece descabellado preguntarnos por la forma que adoptaría la teoría hegeliana de la propiedad si pasara a incorporar los presupuestos liberales que caracterizan la filosofía política contemporánea. Tal vez nos encontraríamos con un planteamiento verosímil del derecho a la propiedad privada dentro de un sistema general capaz de reconocer y resolver, asimismo, el problema de la pobreza que ocasiona un mundo caracterizado por derechos de propiedad exclusiva.

Conclusión

Da la impresión, como en el caso de la teoría utilitarista, de que que el argumento hegeliano a favor de la propiedad se sostenga o no depende de la solidez de un marco teórico de carácter más general que solo es posible evaluar de manera holística. Para Hegel, la institución de la propiedad tiene una importancia vital, ya que constituye el primer paso hacia la manifestación externa de la voluntad individual y hacia la correspondiente realización y el reconocimiento mutuo de voluntades en el mundo material que estas controlan y modelan. En contraste con la demoledora crítica de Rousseau a la sociedad comercial, Hegel piensa que el hecho de que la posesión de nuestras cosas tenga carácter exclusivo —el cual se manifiesta de diversas formas— resulta moralmente valiosa por el hecho de que nos permite revelar y desarrollar nuestra personalidad en diversas etapas de nuestra existencia consciente. Este proceso empieza con el sometimiento inicial de la naturaleza y continúa a través de nuestras elecciones y compromisos individuales específicos en el contexto de la sociedad civil.

Deberíamos ser capaces de entender ahora con más claridad por qué a Hegel la libertad individualista característica del iusnaturalismo le parece del todo «arbitraria» en lo que se refiere a la clase de acciones que permite y fomenta. La idea de que la libertad no signifique otra cosa que tener la capacidad

de obrar como nos parezca o estar sometidos al menor número posible de limitaciones no revela, a su entender, sino «una absoluta falta de cultura intelectual» (Hegel 1991: 48). En Hegel encontramos articulada una concepción alternativa de la libertad que se relaciona con el mundo exterior en términos concretos (en lugar de mantenerse alejada de él a una distancia prudencial). Atendiendo a esta concepción de la libertad, Ronaldo no tiene más libertad cuando no tiene que pagar impuestos a las autoridades políticas, así como tampoco una redistribución igualitaria de la propiedad implica que la sociedad en su conjunto sea más libre. Para Hegel, la propiedad no genera una mayor libertad ni más oportunidades para actuar libremente, sino que encarna la libertad al permitir a la voluntad individual cobrar manifestación externa en el mundo de modo que otros agentes puedan reconocerla. La cuestión para los lectores modernos, si esta noción de libertad presenta algún atractivo y si aceptamos la premisa de que todo el mundo debería tener propiedad, es si preservar la coherencia y la verosimilitud de esta teoría no exige un cierto compromiso por la redistribución económica.

---

37 Por lo tanto, no nos está permitido alienar nuestras personalidades entrando en acuerdos contractuales que impliquen «esclavitud, servidumbre, pérdida de la capacidad de poseer propiedad, restricciones a la libertad de propiedad, etc.» (Hegel 1991: 96).

38 Para un estudio más extenso de este asunto, véase Teichgraeber 1977. Véase también Whitt 2013, que sostiene que el destino de la turba no revela, de hecho, un fracaso de Hegel, puesto que la concepción del Estado moderno de este depende de la persistencia de la pobreza y de la correspondiente negación de la libertad de algunos.

35 La introducción más completa al pensamiento político de Hegel que he encontrado es la de Knowles 2002. Para un análisis iluminador de cómo la teoría política de Hegel encaja en su marco filosófico más general, véanse también Hampsher-Monk 1992: 409-82, Hardimon 1994 y Patten 1999.

36 Tal y como sucede con la mayoría de los contribuidores al pensamiento político occidental moderno, no considera a los animales no humanos como poseedores de derechos, una postura que justifica aludiendo a su falta de conciencia de sí mismos (manifiesta, entre otras cosas, por su supuesta incapacidad para autodestruirse) (Hegel 1991: 96).

6. La propiedad en el marco de la justicia: Rawls y su legado

En los capítulos anteriores hemos explorado diversas teorías que buscan justificar la existencia de la propiedad privada como institución social. Los argumentos en los que se sostienen estas justificaciones poseen en todos los casos un cierto poder de persuasión a nivel intuitivo y las premisas de las que parten a menudo nos resultan, en un principio, bastante atrayentes. Al mismo tiempo, todas estas teorías deben hacer frente a serias críticas que ponen en duda su verosimilitud y su coherencia. La postura libertaria de Nozick parece defender la propiedad a toda costa, insensible al conflicto que se produce entre esta y la indignación moral que nos produce la situación de necesidad desesperada en que algunos se ven por su causa —en el universo normativo de Nozick, la propiedad parece ser (en virtud de la idea de posesión de uno mismo) la única consideración relevante, a expensas de la defensa de los principios de igualdad y libertad, un compromiso que hace que esta visión del mundo nos resulte, en último término, insatisfactoria. Las teorías utilitaristas parecen aquejadas del problema justamente contrario por cómo justifican la existencia de la propiedad a través del papel que desempeña en la consecución de otro objetivo, lo cual implica sacrificar, al subordinarla a otros valores, la particularidad de la propiedad como concepto político. La institución de la propiedad queda, pues, sustentada en unos fundamentos inevitablemente endebles, al estar meramente al servicio del principio de utilidad. De todas las teorías que hemos expuesto, la de Hegel es quizá la que más se acerca a explicar el valor específico del concepto de propiedad, contextualizándola, al mismo tiempo, dentro de un sistema normativo general. Su teoría, sin embargo, tampoco está libre de dificultades, puesto que no es capaz de reconciliar la importancia universal de la propiedad con su incapacidad para responder al problema de la pobreza que, según él mismo reconoce, surge como consecuencia de la economía de mercado.

En los últimos tiempos, los filósofos políticos han tendido a buscar una forma de defender la idea de propiedad como parte de una teoría holística que integre nuestros diversos compromisos normativos, de forma que la propiedad no deba rivalizar con (ni dependa de) distintas concepciones incompatibles de la libertad, la igualdad, la utilidad o cualquier otro valor que podamos considerar importante. Los defensores de este enfoque holístico creen que la propiedad solo puede justificarse en el contexto de una teoría general de la justicia. Al plantear sus distintas interpretaciones de la posesión de propiedad, estos teóricos han tratado de abordar explícitamente el conflicto entre propiedad y pobreza —identificado, en el primer capítulo de este libro, por las críticas de autores anarquistas y socialistas— y mostrar cómo la solución de la segunda puede buscarse en una concepción específica de la primera. En este último capítulo, examino el esfuerzo por desarrollar una teoría de la propiedad entendida como parte de una teoría de la justicia económica.

Rawls y el derecho a la propiedad privada

El esfuerzo por integrar el concepto de propiedad en el marco general de una teoría normativa de la justicia, pese a tener un papel prominente en la filosofía política contemporánea, no constituye en sí mismo una novedad. En el primer capítulo nos encontramos con la demoledora crítica de Rousseau contra la degradación de la modernidad comercial, la cual se caracteriza, a su entender, por un nivel de desigualdad intolerable posibilitado por la institución de la propiedad privada. Teniendo en cuenta el alto concepto que Rousseau tiene del modo de vida humano previo al advenimiento de la modernidad —un estado en el que el «hombre natural» vivía libre e incorrupto—, parece razonable esperar que nos recomiende una renuncia total a la institución de la propiedad, una completa abolición de las categorías legales de «lo tuyo» y «lo mío». Sin embargo, a pesar de su encendida crítica a la legitimidad de los derechos de propiedad y de su manifiesta opinión de que la propiedad privada, para poder instaurarse

como institución, debería estar sujeta al «consentimiento expreso y unánime de la Humanidad», Rousseau no propugna un retorno al comunismo que supuestamente caracterizaba el Estado primitivo previo al advenimiento de la sociedad. Semejante vuelta atrás en el tiempo le parece imposible. De hecho, en *El contrato social*, llega incluso a desarrollar una justificación explícita para la posesión de propiedad privada. Llega a la conclusión de que los derechos individuales de propiedad son defendibles (y pueden recibir legítimamente la protección del Estado) cuando se aplican en una comunidad política caracterizada por un compromiso general hacia la justicia y la igualdad de todos sus ciudadanos (Rousseau 1997b). Según Rousseau, los derechos de propiedad privada pueden formar legítimamente parte de los rasgos de una sociedad justa.

La conclusión a la que llega Rousseau en *El contrato social* es que, en último término, resulta posible reconciliar los derechos de propiedad con una preocupación por la igualdad civil a través de la idea de un contrato social que permite mantener la cohesión de la comunidad. Para Rousseau, cualquier justificación de la propiedad depende en última instancia de una teoría normativa general de la justicia, por lo que no tiene demasiado sentido considerar una sin la otra: en una sociedad en la que haya igualdad política resulta legítimo asignar a los individuos derechos exclusivos sobre sus bienes. Lo amplio de la misión del pensamiento político de Rousseau —su ambición de estudiar «a los hombres como son y las leyes, como podrían ser»— ejerció una importante influencia sobre John Rawls en su idea de una teoría de la justicia. Rawls califica su concepción rousseauniana del objetivo de semejante teoría como una «utopía realista» (2001: 4). Con esta etiqueta expresa su deseo de ofrecer la teoría normativa más atractiva que permitan las limitaciones prácticas del mundo real. Uno de los elementos más importantes de la teoría política rawlsiana, de carácter totalizador e increíblemente ambiciosa, es su particular interpretación de la «democracia de propietarios». A través de esta idea, trata de mostrar cómo los derechos de propiedad privada pueden servir para proteger tanto la

igualdad como la libertad individual.

Aunque el primero de sus trabajos sobre filosofía moral y política data de los años 50, la contribución intelectual de Rawls al pensamiento liberal sigue ejerciendo una influencia determinante, ya entrado el siglo XXI, sobre muchas de las conversaciones que se desarrollan en el ámbito académico, especialmente en los debates sobre la naturaleza de la justicia económica[39]. En su primer trabajo de envergadura *(Teoría de la justicia* (1999), publicado originalmente en 1971) esboza una teoría normativa que pasaría el resto de su carrera desarrollando y perfeccionando. Un aspecto central de esta teoría, como sugiere el título del libro, es la idea de justicia, que describe como «la virtud primera de las instituciones sociales». De todos nuestros diversos compromisos normativos, la justicia constituye, para Rawls, el valor definitivo; es un criterio fundamental de rectitud moral, a cuya observancia está sujeta la legitimidad de normas e instituciones. La esencia de la teoría de Rawls —lo que él denomina «justicia como ecuanimidad»— radica en los dos principios que establece. El primero se ocupa de lo que podríamos describir como el aspecto social/político de la justicia y afirma el derecho universal a disfrutar de las «libertades básicas en condición de igualdad» (Rawls 2001: 42). Este principio tiene como razón de ser dar a todos los individuos la posibilidad de desarrollarse y perseguir su proyecto vital sin obstáculo o censura por parte de los demás. Sostiene que no es legítimo obligar o coaccionar a una persona para que actúe de cierta forma o viva de una manera determinada. El primer principio protege, por ejemplo, nuestra libertad de empleo, así como nuestro derecho a la participación política, la libertad de expresión, etcétera (45). El segundo principio está relacionado más específicamente con la justicia económica y la distribución de recursos dentro de una sociedad. Consta de dos partes claramente diferenciadas. La primera sostiene que las desigualdades de una sociedad resultan justificables solo en la medida en que el contexto en que se produzcan sea uno de «justa igualdad de oportunidades». La segunda —el «principio de diferencia»— estipula que tales desigualdades solo son aceptables si resultan

beneficiosas para los miembros más desfavorecidos de la sociedad (42-3). Así pues, las desigualdades económicas son perfectamente admisibles, pero solo si (a) son parte de un sistema en el que los individuos tienen acceso de forma verdaderamente ecuánime a los beneficios que desean y si (b) dicho sistema está organizado de tal forma que el grupo más desfavorecido se encuentra en mejor situación económica de la que le correspondería en cualquier sistema alternativo.

A pesar de la extensa bibliografía consagrada al estudio de la obra de Rawls, su particular concepción de la propiedad ha recibido, hasta hace poco, escasa atención por parte del mundo académico. Esto a primera vista podría resultarnos un tanto peculiar, puesto que su teoría presenta claramente una concepción de la justicia económica, digna además de ser considerada a la par con las de Locke, Hume y otros autores semejantes. La falta de interés por este aspecto del pensamiento de Rawls probablemente tenga que ver con el modo en que este en ocasiones aborda el derecho a la propiedad privada como un problema separado de su teoría de la justicia. Dentro del marco de su noción de justicia como ecuanimidad, Rawls estipula y contextualiza la existencia del derecho a la propiedad por referencia al primer principio (social/político) de justicia, antes que el segundo, de enfoque más explícitamente económico. Presenta «el derecho a poseer y tener uso exclusivo de propiedad personal» (2001: 114) como uno de los derechos y libertades igualitarios fundamentales que deben verse garantizados en una sociedad, a la par con el derecho al voto y a la libertad de asociación. A partir de este compromiso declarado hacia la propiedad privada en tanto que derecho básico y fundamental, cabe deducir que el primer principio de Rawls establece claras limitaciones a cualquier planteamiento ulterior de la justicia económica. Parece que, cualesquiera que sean las exigencias del segundo principio en lo tocante a promover la igualdad, ante todo tendrá que respetar los derechos exclusivos de propiedad privada, de modo que el reconocimiento de los mismos habrá de atemperar cualquier proyecto de política redistributiva. Esta conclusión adquiere mayor verosimilitud si tenemos en cuenta que, para

Rawls, el primer principio tiene prioridad sobre el segundo. Esto supone que cualquier sacrificio de las libertades igualitarias fundamentales de una persona resulta intolerable aun cuando esté al servicio de la justicia económica. Para Rawls, no hay justificación posible que permita negar a los más desfavorecidos sus libertades básicas, aun cuando ello pudiera mejorar su posición económica: sería, por ejemplo, inaceptable eliminar la libertad de empleo, aunque hacerlo tuviera el efecto de proporcionar más recursos a los más pobres. Al otorgar semejante prioridad al primer principio, el compromiso de Rawls hacia la propiedad privada se nos presenta integrado en un marco teórico que protege el derecho a su posesión frente a los intentos por distribuirla. Se trata, al fin y al cabo, de un derecho básico.

Para Rawls, el derecho a la propiedad personal queda justificado (al menos en parte) por la necesidad de «permitir la adquisición de una base material suficiente para posibilitar la independencia personal y un sentimiento de dignidad, ambas cosas esenciales para el desarrollo y el ejercicio adecuados de las capacidades morales» (2001: 114). El derecho de un individuo a la propiedad privada está, evidentemente, entre las implicaciones del hecho de reconocerle a esa persona su estatus de agente moral y de ciudadano en condición de igualdad con sus semejantes: tener derechos exclusivos sobre bienes concretos ayuda al individuo a alcanzar una cierta independencia y le otorga un estatus conveniente dentro de su sociedad, al tiempo que proporciona estas mismas ventajas a sus conciudadanos. En este sentido, la postura de Rawls se asemeja a la concepción hegeliana de la propiedad en tanto que elemento necesario para que la personalidad individual cobre manifestación en el mundo, como una forma de garantizar la libertad de uno y un cierto estatus individual en las relaciones con los demás. Aunque Rawls expresa su compromiso hacia los derechos de propiedad individual a través de su primer principio de justicia, la suya no es una concepción típica de la propiedad. Tras identificar el derecho a poseer propiedad —que, insiste, es un derecho que «todos los ciudadanos tienen en virtud de sus intereses fundamentales»—,

este se vuelve inmediatamente objeto de una serie de matizaciones de carácter radical. Rawls explica que este derecho no se extiende a los «recursos naturales» y que tampoco implica el derecho a poseer o a participar de manera igualitaria en «el control de los medios de producción», en el que se incluyen los «derechos de adquisición y legado» (114). Estos elementos de la propiedad no constituyen, a su entender, propiedades «básicas» de la misma.

Esta concepción básica de la propiedad es radicalmente distinta tanto del sentido que en las democracias liberales occidentales se le atribuye a este concepto en su uso cotidiano como de las interpretaciones que presentan las teorías de la propiedad que hemos examinado a lo largo de los capítulos anteriores[40]. La teoría de Rawls impone determinadas limitaciones a la clase de cosas que podemos poseer, al excluir de esta categoría los recursos naturales (que podrían incluir el agua o la tierra) y descartar ciertas formas de organización económica al eliminar la posibilidad de que los medios de producción queden sujetos a derechos de propiedad. En un principio, cabría esperar que semejante forma de entender la propiedad fuera mal recibida tanto por ciertos sistemas capitalistas (donde a menudo es posible obtener derechos de posesión sobre los recursos naturales) como por determinadas formas de socialismo (que a menudo implican algún tipo de control igualitario de los medios de producción). No obstante, Rawls no sostiene que tales modelos de propiedad resulten necesariamente ilegítimos. Lo que en verdad afirma es que no podemos considerar la elección de cualquiera de estos modelos como un problema de justicia básica y que, por tanto, son irrelevantes relación a los derechos inviolables protegidos por el primer principio. El problema de en qué consiste exactamente el derecho a la propiedad al que este alude queda así bastante abierto en la teoría de Rawls.

Propiedad y justicia distributiva

Así pues, ¿qué implica realmente para Rawls el derecho a la posesión de propiedades que se especifica en el primer

principio, si todos estos elementos se ven excluidos de él? Podemos abordar esta cuestión a través del análisis de lo que constituye, a ojos de Rawls, un régimen económico justo en términos más generales. En versiones previas de su teoría, Rawls expresa incertidumbre acerca de cuál pueda ser el sistema económico más favorable para la realización de sus dos principios de justicia. A menudo manifiesta, incluso, una postura conscientemente abierta hacia la posibilidad de otras formas aceptables de organización económica. En su *Teoría de la justicia* sostiene, por ejemplo, que, aunque no lo requiera, la justicia de una sociedad podría ser compatible con un sistema caracterizado por un derecho completamente igualitario al control de los medios de producción. De acuerdo con esta postura, la teoría liberal de Rawls debería resultar compatible tanto con el capitalismo como con el socialismo, lo cual nos sugiere de nuevo un compromiso hacia la propiedad privada no del todo inquebrantable, a pesar del peso que aparentemente se le otorga en el primer principio. A medida que continúa desarrollando y articulando su teoría, Rawls pasa a mostrarse ligeramente menos abierto a las formas de organización de sistemas económicos alternativos. En estos escritos posteriores aboga de forma mucho más clara por un régimen económico particular, propugnando lo que denomina «democracia de propietarios», un término que toma del economista James Meade (véase O'Neill 2009). En su definición y defensa de la democracia de propietarios, Rawls llega a afirmar que se trata del único sistema económico en el que es posible implementar sus dos principios de justicia.

Es importante subrayar aquí que Rawls describe explícitamente este régimen económico —en el que la posesión de propiedad ocupa evidentemente un papel central— como «una *alternativa* al capitalismo» (2001: 135-6), no como una reinterpretación del mismo. En su defensa de la democracia de propietarios, Rawls se opone otras formas de organización económica, incluidos el «capitalismo *laissez-faire*» y el «socialismo de Estado». Rechaza el capitalismo *laissez-faire* —definido como un sistema en el que se produce una interferencia mínima del Estado en la economía de mercado—

porque solo puede garantizar la igualdad de oportunidades que esboza en el segundo principio, en el mejor de los casos, en un sentido meramente formal y no realmente «ecuánime». La idea rawlsiana de ecuanimidad en la igualdad de oportunidades va mucho más allá de lo que sugiere la interpretación cotidiana del término. Para él, una igualdad ecuánime de oportunidades exige algo más que un principio antidiscriminatorio que asegure que la distribución de bienes o empleos no esté ligada a criterios arbitrarios como los de género o raza. Aunque el capitalismo *laissez-faire* podría mostrarse sumamente favorable a la idea de derribar de una vez por todas estas barreras explícitamente discriminatorias en favor de un sistema meritocrático, su interpretación anti-intervencionista de la igualdad de oportunidades no presta ninguna atención al obstáculo que suponen las disparidades sociales y económicas. Estas vienen de la mano de considerables desigualdades intergeneracionales y hacen peligrar la igualdad de oportunidades. Un individuo que haya nacido en el estrato socioeconómico más bajo de su sociedad o que pertenezca a un grupo históricamente marginalizado puede encontrarse con que este simple hecho sobre su persona actúa como una barrera cultural frente a su progreso económico, aunque no exista discriminación formal alguna en su contra. Volviendo al ejemplo de Nozick y su estrella del deporte, a Rawls le parece extraño afirmar que, en el capitalismo *laissez-faire,* el hijo de Ronaldo y el hijo de uno de sus espectadores menos acomodados experimenten una verdadera igualdad de oportunidades cuando existe tal abismo entre la riqueza material de ambos y entre las ventajas que esta puede proporcionarle a cada uno. Por el contrario, para alcanzar una igualdad ecuánime de oportunidades debemos crear políticas e instituciones que nos permitan contrarrestar las desventajas a las que muchos se enfrentan, tal vez a través de una organización y distribución debidamente igualitaria de los recursos educativos y culturales.

Rawls rechaza igualmente el socialismo de Estado alegando que la economía planificada del mismo supondría inevitablemente una violación de los derechos y libertades

básicos que pretende garantizar con su primer principio. Una economía planificada, en la que el Estado ejerciera un control absoluto sobre los asuntos económicos, supondría negar la libertad del individuo para planificar y perseguir sus proyectos vitales, así como la consecuente limitación de su capacidad de tomar decisiones relevantes acerca de su trabajo, lo cual, a su vez, supondría una violación del principio de «dignidad», que constituye un elemento esencial del compromiso de Rawls hacia la santidad moral del individuo. Un sistema económico centralizado de esta clase, aun cuando estuviera diseñado para fomentar un determinado ideal igualitario, constituiría una violación de los derechos fundamentales que poseemos, según Rawls, por nuestra condición igualitaria de agentes morales. Una de las principales razones que Rawls aduce para justificar el derecho universal a la propiedad privada es, al fin y al cabo, la relación entre la propiedad y la «independencia personal». Ser independiente significa, entre otras cosas, tener el poder de tomar decisiones relevantes sobre la vida económica de uno y el derecho a la propiedad hace posible esta importante libertad.

Teniendo en cuenta el papel central que en ella desempeñan los compromisos morales hacia la igualdad y la libertad, tal vez no deba sorprendernos que la teoría de la justicia de Rawls se oponga tanto a la idea de un mercado sin restricciones como a la de un control monolítico del Estado sobre la economía. Lo que resulta más llamativo es su rechazo explícito de lo que Rawls da en llamar el «capitalismo del bienestar». Su democracia de propietarios queda planteada en oposición a este, si bien no resulta inmediatamente obvio en qué consiste la diferencia entre ambos regímenes económicos. En el discurso político de la mayoría de los sistemas supuestamente socialdemócratas, la preocupación por el «bienestar» alude comúnmente a diversas provisiones estatales destinadas a proporcionar ayuda a los necesitados y a evitar que individuos y comunidades padezcan dificultades y pobreza. Semejante compromiso estatal hacia el bienestar implica, por tanto, un cierto grado de intervención fiscal en la forma de impuestos progresivos, lo cual conlleva necesariamente limitaciones a (o

interferencia en) la posesión de propiedad privada. Estas disposiciones del Estado del bienestar a menudo se ven justificadas en virtud del papel que desempeñan a la hora de moderar las excesivas desigualdades que resultarían aceptables en un capitalismo sin restricciones. En una economía capitalista, si un individuo se queda sin empleo, por ejemplo, a causa de un cambio en la demanda de los bienes que se encargaba de producir, el Estado puede intervenir para proporcionarle asistencia temporal mediante una transferencia de fondos. Estas medidas sirven para ayudar a los ciudadanos cuando son víctimas de los diversos percances que el óptimo funcionamiento de la economía de mercado desencadena.

Para Rawls, el capitalismo del bienestar, a pesar de sus compromisos redistributivos, no está a la altura de la igualdad ecuánime de oportunidades que propugna, puesto que se trata de un sistema anti-igualitario y, por tanto, antidemocrático. En tanto que forma de organización económica, el capitalismo del bienestar «hace posibles enormes desigualdades en la posesión de bienes inmuebles (bienes productivos y recursos naturales), con el resultado de que el control de la economía y gran parte de la vida política quede concentrado en manos de unos pocos» (Rawls 2001: 138). Pese a ser capaz de proteger a quienes se ven en una situación de necesidad desesperada proporcionándoles los recursos suficientes para garantizarles un cierto nivel de bienestar, no logra dar a todos sus ciudadanos un trato debidamente igualitario. Las desigualdades económicas inherentes al capitalismo del bienestar se convierten en desigualdades políticas al conducir a una concentración del poder político en manos de los más adinerados. Rawls no elabora con demasiado detalle cómo se manifiesta esta concentración de poder, pero cabe suponer que tenga lugar a través de diversas prácticas. Estas podrían incluir desde los ejemplos más evidentes de cómo los ricos ejercen su influencia por medio de grandes donaciones a partidos y campañas políticas hasta las instancias más insidiosas de instituciones excluyentes de privilegio educativo y cultural que hacen posible la influencia informal de redes elitistas sobre las decisiones cívicas.

¿Qué implica, no obstante, el concepto rawlsiano de la democracia de propietarios y por qué resulta superior al del capitalismo del bienestar? En el discurso popular, la democracia de propietarios probablemente se asocie la mayoría de las veces con políticas antiestatistas. Según cierto historiador británico, ha sido, de hecho, «una de las constantes ideológicas y retóricas del conservadurismo del siglo XX» (Francis 2012: 275). Acuñado en Reino Unido, en los años veinte, por un parlamentario del Partido Unionista, este concepto cobró prominencia, a lo largo de los años sesenta, en los debates internos del Partido Conservador acerca de sus políticas. En los ochenta, Margaret Thatcher aludió nuevamente a la democracia de propietarios presentándola como el ideal básico de privatización, por oposición a la meta del socialismo de expandir tanto como fuera posible la propiedad pública. En Reino Unido, el ambicioso —y popular — plan del «derecho a comprar» de Thatcher hizo posible la transferencia de un gran número de viviendas sociales de manos del Estado a las de particulares a precios considerablemente más bajos que su valor de mercado. Alentar a individuos y familias a convertirse en propietarios en lugar de alquilar sus casas a la autoridad política local era un elemento central en su idea de replegar el Estado. Esta medida no guardaba la menor relación con un interés explícito por combatir las desigualdades asociadas a la economía de mercado. Resulta, por tanto, algo extraño, dada su preocupación por la igualdad ecuánime de oportunidades, que el concepto de democracia de propietarios le parezca a Rawls más atractivo que el del capitalismo del bienestar.

La concepción filosófica de la democracia de propietarios del propio Rawls resulta llamativamente distinta de la interpretación políticamente más familiar que le dan los detractores de la propiedad pública. El rasgo definitorio de la versión rawlsiana es su énfasis en el papel que la economía puede desempeñar dentro de la política —en particular, en cómo el principio de igualdad, indispensable en una democracia, determina el régimen de propiedad—. Según Rawls,

> las instituciones que conforman el contexto en el que se asienta la democracia de propietarios tienen la función de *dispersar* la propiedad de riqueza y capital y prevenir, con ello, que una pequeña parte de la sociedad llegue a controlar la economía e, indirectamente, también la vida política. El capitalismo del bienestar, por el contrario, permite que una clase social de reducidas proporciones ejerza un cuasi-monopolio sobre los medios de producción (2001: 139, la cursiva es nuestra).

En este pasaje queda expresada con claridad la creencia rawlsiana de que la democracia de propietarios y el capitalismo del bienestar tienen objetivos fundamentales bastante distintos. Dispersar el poder económico y social es una de las metas primordiales —no un mero resultado accidental o un bienvenido efecto colateral— de la democracia de propietarios. Aunque puede afirmarse el capitalismo del bienestar se caracteriza por el objetivo de combatir la pobreza —y, de este modo, mejorar las condiciones materiales de los miembros más desfavorecidos de la sociedad o reducir la desigualdad de recursos—, no se interesa por llevar a cabo una dispersión del poder económico y social. Protege a la población frente al sufrimiento material ocasionado por los peores excesos del capitalismo, pero no hace nada por evitar que las desigualdades económicas puedan anular efectivamente el estatus de igualdad política de sus ciudadanos. El capitalismo del bienestar no hace, pues, lo suficiente por garantizar la protección de la dignidad universal y de los demás derechos recogidos en el primer principio de justicia de Rawls.

La democracia de propietarios y el concepto de predistribución

Una vez hemos establecido el objetivo por el que se define la democracia de propietarios —garantizar una auténtica igualdad política mediante la reducción de las desigualdades económicas significativas de esa sociedad—, necesitamos entender cuáles son los medios a través de los cuales Rawls considera posible alcanzarlo. Necesitamos comprender el funcionamiento de la democracia de propietarios. Rawls nos ofrece la siguiente descripción de sus mecanismos:

> La democracia de propietarios no evita [el monopolio casi absoluto de los medios de producción] mediante la redistribución de ingresos en favor de quienes tienen menos *al final*, por así decirlo, de cada período, sino asegurándose de expandir la propiedad de los bienes productivos y el capital humano (esto es, la educación y la adquisición de habilidades) *al comienzo* de cada período, todo ello en el contexto de unas condiciones ecuánimes de igualdad de oportunidades. El objetivo no es simplemente ayudar a quienes se ven negativamente afectados por un accidente o infortunio (aunque esto también debe hacerse), sino que todos los ciudadanos puedan gobernar sus asuntos en una situación de igualdad social y económica suficientemente desarrolladas (2001: 139, la cursiva es nuestra).

Este pasaje nos revela uno de los rasgos novedosos de la idea de Rawls: el requisito de que las políticas redistributivas que la democracia de propietarios requiere se apliquen al comienzo de «cada período» (*ex ante*) en lugar de al final (*ex post*). Su teoría aboga por la «predistribución», en lugar de la mera redistribución. Esta idea de predistribución es, de manera evidente, una de las características básicas de la concepción rawlsiana de la democracia de propietarios, pero aún debemos dedicarle un análisis más detallado, entre otros motivos, porque la propia explicación que Rawls nos ofrece es bastante escueta. Para obtener una comprensión más plena de en qué consiste la predistribución, son tres las cuestiones a las que debemos atender: (1) ¿por qué tiene relevancia que la distribución de propiedad en cuestión se establezca *ex ante* y no *ex post*?, (2) ¿qué significa realmente esta predistribución en términos prácticos e institucionales y a la hora de implementar políticas concretas? y (3) ¿qué implicaciones tiene la idea de predistribución sobre el derecho a la propiedad privada, que Rawls identifica como uno de los componentes del primer principio de justicia? Responder a estas preguntas nos permitirá comprender de forma más exacta en qué consiste la interpretación de Rawls del concepto de propiedad y cómo encajan los derechos individuales de propiedad en su teoría de la justicia.

La respuesta a la primera pregunta —¿por qué *ex ante*?— nos remite de nuevo al igualitarismo cívico en el que se

sustenta la concepción rawlsiana de la democracia de propietarios. En el capitalismo del bienestar, el Estado interviene esencialmente con una función paliativa. Le proporciona al ciudadano, a modo de remedio, los recursos que necesita una vez su bienestar se ha visto ya amenazado. En este sentido, constituye una fuerza latente. Tiene, pues, un enfoque en último término retrospectivo, y la preocupación del Estado por la organización estructural de la economía no va más allá de su interés por superar los problemas generados por el capitalismo. En la democracia de propietarios, por el contrario, el Estado no aspira a ser una fuerza latente, sino una fuerza activa con un enfoque prospectivo en lugar de retrospectivo, en tanto que su intervención no está diseñada con el objetivo de paliar las consecuencias del infortunio (si bien ello formará parte de su función), sino de reducir o incluso prevenir, en la medida de lo posible, desigualdades graves en el futuro. Mientras que las secuelas de la distribución económica del capitalismo del bienestar son en apariencia fruto del azar —determinadas por la combinación de las consecuencias impredecibles del comportamiento en el libre mercado y las respuestas paliativas subsiguientes del Estado—, la democracia de propietarios tiene la función de imponer una determinada estructura económica a la sociedad. La estructura deseada es de naturaleza igualitaria y constituye una necesidad, dado el carácter democrático de la sociedad de propietarios que Rawls concibe. A Rawls le preocupa que el monopolio de riqueza y recursos al que el capitalismo del bienestar no impone control alguno termine por interferir en el proceso democrático, puesto que la posesión de riqueza conduce a la concentración de poder político. A través de diversas formas de adquisición de influencia y capital social, los ricos tienen la capacidad de excluir del proceso político a los más económicamente desfavorecidos, obstaculizando así la consecución de la igualdad civil[41].

El argumento de Rawls también puede interpretarse desde el paradigma hegeliano que examinamos en el capítulo anterior. El motivo por el que Hegel se opone tanto a la redistribución estatal de propiedad como a la caridad

individual es que ambas suponen una violación de la agencia individual. Recibir recursos de manera pasiva, sin que medie participación en el sistema económico a través del trabajo o de otra actividad equivalente, implica ser tratado como un mero animal y no como un agente consciente con el estatus que como tal le corresponde a uno en el mundo. En el marco de esta interpretación hegeliana, recibir ayuda social de otros resulta degradante. Aunque sin duda Rawls no llegaría tan lejos como Hegel, su teoría de la justicia económica se sustenta en principios en algunos aspectos similares a los del pensamiento de este. Según Rawls, para garantizar el estatus de igualdad política de todos los individuos de una comunidad es preferible recurrir a una estructura *ex ante* que favorezca esta organización, por oposición un intento *ex post* de retornar a esta situación cuando se ve ya amenazada por la indigencia. Este intento de recuperación será insuficiente para otorgar verdadero reconocimiento a nuestro estatus moral de igualdad. El capitalismo del bienestar, al operar de forma esencialmente reactiva, no es capaz de otorgar al necesitado los medios para hacer valer su agencia, puesto que, aunque es capaz de satisfacer sus necesidades materiales inmediatas, no lo empodera ni promueve su sentimiento de dignidad. Por su parte, la democracia de propietarios tiene por objetivo intervenir sobre las desigualdades de estatus político (no solo mitigarlas) para asegurar una justa distribución de todos aquellos recursos que favorecen la independencia del individuo. Esta finalidad de garantizar unas condiciones de igualdad política a través de una transformación estructural sustancial es lo que permite explicar la relevancia que posee el hecho de que las iniciativas distributivas del Estado se lleven a cabo *ex ante* y no *ex post*.

Una vez hemos identificado dónde radica la importancia de esta clase de organización económica *ex ante*, podemos abordar la segunda pregunta, que atañe a las implicaciones prácticas de una política predistributiva. Sabemos ya que las instituciones de la democracia de propietarios están diseñadas para difundir la distribución de la riqueza y el capital. Para lograrlo, su estrategia consiste en poner los medios económicos de

producción «en manos de la ciudadanía en general». Aunque a primera vista pueda parecer que esto evoca la organización centralizada del socialismo de Estado que Rawls rechazara al principio, lo que Rawls plantea no es una economía planificada, sino una democratización genuina del poder económico. Las ideas del propio Rawls acerca de cómo democratizar los medios de producción no están demasiado desarrolladas. Hacia el final de su vida, Rawls elabora en mayor profundidad su convicción acerca de lo deseable de una democracia de propietarios, pero sus ideas acerca de las implicaciones prácticas de este sistema siguen sin quedar precisadas del todo. Considera las exigencias institucionales de este régimen económico con una actitud flexible y abierta. Por ejemplo, pese a defender la aplicación de determinadas clases de impuestos, señala que, en ciertos casos, cabe la posibilidad de que las deliberaciones y juicios de carácter práctico sobre tales asuntos deban guiarse por consideraciones contextuales. Puede apreciarse una actitud de apertura similar en su postura hacia las cooperativas dirigidas por trabajadores —una idea defendida tanto por Mill como por Marx—, que, sugiere, podrían resultar coherentes con la democracia de propietarios, aunque no sean un requisito para la misma (Rawls 2001: 176, 178). La ausencia de prescripciones de carácter práctico en la teoría de Rawls puede proporcionarnos un marco útil a partir del cual reflexionar en detalle acerca de las posibilidades de la democracia de propietarios. También nos permite teorizar acerca de la mejor forma de organizar nuestros sistemas democráticos para minimizar la influencia política de élites económicas que no están obligadas a rendir cuentas ante la comunidad.

Filósofos políticos posteriores han afrontado el reto de desarrollar iniciativas políticas concretas que posibiliten la adecuada implementación del compromiso rawlsiano hacia la predistribución. En los últimos tiempos, el más completo de estos intentos ha sido la *Republic of Equals* [*República de iguales*] de Alan Thomas (2017). El análisis de Thomas se desarrolla en el contexto de la aparición de lo que él da en llamar «la nueva desigualdad» que ha caracterizado las

democracias occidentales liberales desde finales del siglo XX y de la «deriva hacia la oligarquía» que esta situación económica posibilita (2017: 10)[42]. Thomas expone someramente cuáles son las implicaciones políticas a su juicio más efectivas de la democracia de propietarios, que «garantizan que todos los ciudadanos puedan acceder al capital» (ix). Entre las medidas que recomienda para llevar a cabo la necesaria difusión del capital a toda la sociedad se cuentan los impuestos progresivos sobre la riqueza, destinados a corregir el hecho de que quienes más dinero ganan obtienen una proporción significativamente mayor de sus ingresos a partir de su capital y no de su trabajo (168-9). La posesión de riqueza —y su transferencia intergeneracional— no hace sino consolidar la posición de las redes de la élite social y cimentar aún más las desigualdades económicas y políticas. Por ello, para llevar a cabo la reestructuración económica que implica la democracia de propietarios es importante prestar atención a la riqueza y no solo a los ingresos. Además de establecer impuestos sobre la riqueza, Thomas propone que se establezca un «fideicomiso de inversión unitaria a escala social», que estaría «compuesto por una cartera de acciones a cargo del Estado en nombre de toda la ciudadanía» (170). Esta iniciativa está inspirada por la meta de empoderar a los ciudadanos garantizando su capacidad de participación en la economía y reconceptualizando la financiación estatal como un derecho de todos los ciudadanos en virtud de su estatus de igualdad, en lugar de fundamentarlo en un criterio de necesidad. En relación a esta idea, Thad Williamson sostiene además que uno de los elementos que resultarían deseables en una democracia de propietarios —con el fin de ampliar verdaderamente la posesión del capital— sería el acceso universal a un fondo de capital al que los individuos pudieran recurrir para invertir en empresas productivas (2014: 236-7). En todos estos ejemplos de carácter práctico, el propósito de difundir los recursos de capital es llevar a cabo una correspondiente distribución democrática del poder económico atendiendo a pautas de inspiración rawlsiana.

Si bien las implicaciones concretas de la democracia de

propietarios en lo que respecta a la implementación de las políticas pertinentes parecen estar abiertas a un fructífero debate, la teoría de Rawls debe dar respuesta a una crítica fundamental relativa a su orientación. Esta crítica tiene que ver con la viabilidad de una distinción conceptual entre las nociones de pre- y re-distribución. El problema es que la relatividad temporal inherente a ambos términos nos lleva a pensar que, en la práctica, podrían resultar imposibles de distinguir. Dicho sin rodeos, da a impresión de que las categorías de *ex ante* y *ex post* acaben significando siempre lo mismo; al fin y al cabo, no importa cuándo en concreto esté programada la acción distributiva en cuestión, inevitablemente tendrá lugar antes de algo y después de otra cosa. Las diversas políticas distributivas mencionadas arriba habrán de producirse inevitablemente en el contexto de una cierta historia de actividad económica. No puede ser que Rawls imagine que todas las políticas relevantes vayan a implementarse en la sociedad en cuestión en una suerte de estado de tábula rasa económica. Aun si estableciésemos en un determinado momento la «línea de salida» apropiada para una primera distribución *ex ante* planificada con miras a implementar una situación de justicia económica, cualquier acción distributiva posterior —que resultaría necesaria para mantener la imposición de la estructura de la democracia de propietarios— habría de considerarse *ex post*. Al fin y al cabo, ¿acaso lo que se considera *ex ante* en un determinado momento no se vuelve necesariamente *ex post* si lo consideramos desde el punto de vista de un momento anterior? Si así es, ¿podemos establecer entre ambos conceptos una diferenciación sustancial? Y, si la respuesta es que no, ¿significa esto que la democracia de propietarios deba perder automáticamente su naturaleza distintiva?

Esta inquietud probablemente sea fruto de una interpretación errónea del concepto de predistribución, que en realidad no se define por un contraste temporal con su alternativa redistributiva, sino por la diferencia de propósito ya señalada entre ambas, la cual, en el caso de la democracia de propietarios, requiere la implementación de políticas con

efectos transformadores orientadas hacia objetivos claramente establecidos[43]. El rasgo por el que se caracterizan las medidas predistributivas es que no solo sirven para paliar las desigualdades a medida que estas surgen dentro del mercado, ya que esta clase de medidas paliativas no busca la prevención de desigualdades futuras. Esta laguna se revela implícita en la metáfora convencional, característica del capitalismo del bienestar, de la «red de seguridad» para los necesitados. La existencia misma de una red de seguridad sugiere que habrá gente que se caiga en momentos impredecibles, pero que será posible atraparla. Las medidas predistributivas se centran en alterar la organización económica de una sociedad para eliminar la necesidad de esta gran red, en lugar de reforzarla o de modificarla para le resulte más fácil atrapar a los necesitados.

La estructura predistributiva de la teoría de Rawls encaja con su preocupación por la justicia intergeneracional. Rawls piensa que una comunidad política liberal debería observar un «principio del justo ahorro» (2001: 159-60), que impone a las generaciones actuales el deber de acumular la suficiente cantidad de recursos para mantener a sus sucesores. Así se evita que las generaciones del presente despilfarren egoístamente sus recursos. Otras provisiones relativas a la justicia intergeneracional de la teoría de Rawls incluyen diversas formas de impuestos y la recomendación de que la transferencia de legados y herencias quede sustancialmente regulada (161). Rawls subraya que los impuestos de este tipo no están orientados a empoderar al Estado, sino a «evitar acumulaciones de riqueza que deban considerarse perjudiciales para la justicia del contexto general» (161). Aquí, una vez más, la idea implicada es que la transmisión de ciertos privilegios de una generación a otra tendrá el efecto de desequilibrar la igualdad fundamental entre los ciudadanos y anular la ecuanimidad del principio de igualdad de oportunidades. Al propugnar estas medidas, la idea de Rawls no es que una generación quede simplemente reemplazada por otra en determinado momento y entonces se vuelva necesaria la intervención distributiva. Al igual que la preferencia por la

predistribución sobre la redistribución, esta noción de justicia intergeneracional revela la naturaleza *constante* de la actividad del Estado para preservar la democracia de propietarios.

Una vez hemos explicado por qué la predistribución resulta importante y ofrecido algunas ideas acerca de cuáles podrían ser sus implicaciones prácticas, podemos pasar a ocuparnos de nuestra tercera pregunta, que alude a cómo el compromiso de Rawls por la igualdad política —que se manifiesta a través de impuestos sobre la riqueza y las transferencias póstumas y de la creación de fondos de inversión para los ciudadanos— encaja con el derecho a la propiedad básica que estipula. ¿Cómo puede Rawls defender el derecho a la propiedad privada como parte de su primer principio de justicia y, al mismo tiempo, propugnar una teoría económica que restringe significativamente ese mismo derecho mediante la recaudación de impuestos, posiblemente en una proporción significativa, sobre los ingresos adquiridos, la riqueza y las transferencias entre individuos? Estas cuestiones resultan particularmente urgentes, puesto que, como hemos explicado, lo que define la teoría de Rawls frente a sus alternativas redistributivas tradicionales es la intención de que el Estado permanezca constantemente activo y alerta en su papel de mantener la imposición de una determinada estructura económica. Podría inquietarnos que la concepción rawlsiana de la democracia de propietarios parezca evocar el escenario de pesadilla de Nozick, con un Estado que se ve obligado a intervenir continuamente para perpetuar una determinada pauta de distribución, hasta el punto de que no le sea posible tolerar actos capitalistas consensuales entre adultos.

No obstante, si recordamos cuál es realmente la naturaleza de la interpretación del derecho a la propiedad a la que Rawls se adhiere, vemos que este encaja coherentemente con su visión del Estado y permite compatibilizar sus compromisos hacia la libertad y la igualdad. Para él, el derecho individual a la propiedad personal está arraigado en la necesidad de asegurar la «independencia personal y un sentimiento de dignidad» (2001: 114). Estos valores no entran en conflicto con el aspecto predistributivo de la democracia de propietarios,

que está programada para recaudar sus impuestos entre los ciudadanos relativamente adinerados, quienes —podemos asumir— dispondrán de un exceso de los bienes necesarios para garantizar su independencia y su dignidad. Además, lo que esta estrategia predistributiva promete es implementar la igualdad cívica, que habría de resultar favorable a los fines de independencia y dignidad que el derecho a la propiedad busca alcanzar, al asegurar que estos queden al alcance de todos. De este modo, ambos componentes de la teoría económica normativa de Rawls (el derecho a la propiedad y la predistribución en el contexto de una democracia de propietarios) se revelan mutuamente favorables.

Conclusión

El razonamiento que sostiene la teoría de Rawls podría conducir a los partidarios de un libertarismo nozickeano a la conclusión de que la denominación de «democracia de propietarios» no resulta del todo apropiada. Está claro que las teorías que hemos analizado a lo largo de este libro interpretan el concepto de «propiedad privada» en sentidos muy distintos, lo cual nos recuerda de nuevo su carácter fundamentalmente polémico. Mientras que para Nozick la propiedad privada implica plenos derechos sobre los bienes poseídos, para Rawls no solo no incluye tales poderes, sino que, de hecho, solo cobra legitimidad dentro de una teoría de carácter más general que conlleva la necesidad de restringirlos. Cuál de estas dos concepciones de la propiedad privada nos resulta más convincente dependerá de si nos decantamos, como premisa moral básica, por el principio de propiedad de uno mismo o por el de igualdad civil. La elección entre ambas, no obstante, no es una operación tan inocente ni tan clara como elegir tu sabor favorito de helado. Aunque los debates de la filosofía política a menudo están marcados por agitadas polémicas que, en último término, pueden reducirse a la adhesión a uno u otro principio fundamental —que, además de contrarios, son imposibles de comparar—, hay otras estrategias para dirimir estas disputas. Una de ellas consiste en abrazar la posibilidad

de un pluralismo normativo y la correspondiente idea de que, entre las virtudes de una determinada interpretación de un concepto determinado, se contará su coherencia con el resto de los valores que nos parecen importantes. La propiedad, como todos los autores cuyo pensamiento hemos examinado estarían de acuerdo en afirmar, es un concepto de gran importancia, pero no el único de nuestro arsenal normativo.

Al presentar su teoría de la democracia de propietarios, Thomas apela al análisis económico pionero de Thomas Piketty (2014), que recoge el enorme aumento de la desigualdad económica que se ha producido en los últimos años. Para un análisis de la relevancia más general del trabajo de Piketty para la filosofía política (especialmente en relación con la teoría de Rawls), véase O'Neill 2017.

Véase O'Neill 2020 para un análisis más completo de la lógica de diversas políticas económicas redistributivas y predistributivas, donde también se llega a la conclusión de que la distinción conceptual entre ambas radica en sus objetivos.

Tal vez podamos encontrar ecos de la actitud de Mill hacia la posesión de tierras en la exclusión rawlsiana de los recursos naturales.

El economista James Meade (1964) también expresa con gran elocuencia la preocupación de que las desigualdades de propiedad desemboquen en desigualdades civiles o políticas. La teoría rawlsiana de la democracia de propietarios está, como señala en O'Neill 2009 y 2020, en deuda con Meade, aunque también existen importantes diferencias entre ambas.

Existe una cantidad ingente de literatura académica acerca de Rawls, cuyas proporciones no dejan de aumentar. Para la que quizá sea la exposición más completa de sus ideas políticas, véase Freeman 2007.

Conclusión

Una vez llegados a este punto, ya deberíamos ser capaces de apreciar claramente las dificultades que entraña estudiar la propiedad de manera aislada y de entender por qué, para comprender los debates sobre este concepto, debemos prestar atención también a otros en nuestra labor teórica. Tal vez el hecho de que estas intersecciones entre distintos conceptos resulten características de la teoría política se deba a que este campo de investigación está escasamente acotado, más allá de limitaciones provisionales establecidas en las conversaciones de grupos de expertos. A medida que, a lo largo de los capítulos anteriores, he ido analizando distintas teorías de la propiedad, me he centrado principalmente en cómo estas se entrelazan con debates conceptuales y normativos acerca de los conceptos de libertad e igualdad, sin hacer apenas mención a otras ideas relevantes como las de poder, democracia y derechos humanos. Hemos recorrido, no obstante, un largo camino en muy poco tiempo, saltando con agilidad entre diversas teorías y argumentos filosóficos que a menudo poseen su propia literatura académica relevante, repleta de debates fascinantes.

A modo de conclusión, permítaseme hacer un repaso del trayecto recorrido y veamos adónde hemos venido a parar. Tras abordar brevemente el desacuerdo de la filosofía contemporánea en torno a cuál pueda ser la mejor manera de conceptualizar la propiedad, hemos pasado a examinar las inquietudes que su propia existencia suscita. Estas preocupaciones, abanderadas por críticos como Rousseau y Proudhon, tienen que ver con las penalidades que sufren quienes se ven excluidos o marginados de la institución de la propiedad. Estos críticos basan su argumentación contra la propiedad en la tesis de que esta institución constituye la causa de la pobreza y la desigualdad imperantes en el mundo moderno. Su crítica nos invita abordar seriamente la tarea de dotar de alguna clase de justificación normativa a la existencia de esta institución que, en las democracias liberales de

Occidente, tendemos a aceptar sin cuestionarnos. Como ya hemos visto, el estudio de la historia del pensamiento político moderno pone de manifiesto un importante número de autores que ya ha emprendido esta tarea.

Los argumentos que hemos resumido aquí a toda velocidad abarcan desde la teología medieval de Tomás de Aquino hasta las formas de organización económica propuestas por la filosofía post-rawlsiana del siglo XXI. Empezamos por la teoría de Nozick, ya que su modalidad de libertarismo parece contener una defensa sumamente robusta de los derechos de propiedad privada, hasta el punto de considerarlos inviolables incluso ante la intromisión más mínima (y consensuada) del Estado para recaudar impuestos. Hemos visto que el principio de posesión de uno mismo en el que se fundamenta esta teoría —principio en el que debe basarse cualquier forma de libertarismo que descanse en una argumentación sólida y no consecuencialista— se ha transformado en algo muy diferente al compromiso moral ancestral que encontramos en los *Dos tratados* de Locke, cuyo marco teológico forma parte de una tradición de teorías iusnaturalistas. Estas teorías están arraigadas en una interpretación normativa y totalizadora del derecho natural en la que simplemente no hay lugar para la clase de individualismo que encontramos en Nozick y el libertarismo contemporáneo. Los libertarios modernos pueden rechazar la idea de que tengamos determinadas obligaciones para con otros con la misma facilidad con que se desprenden del bagaje teológico de Locke, pero, al hacerlo, se quedan sin argumentos para explicar por qué la libertad del propietario es más importante que la libertad de quienes carecen de propiedad.

Es posible, claro está, defender una modalidad consecuencialista del libertarismo, pero esta, por su propia naturaleza, no nos proporcionará una justificación demasiado robusta de la propiedad como institución social, puesto que su legitimidad puede tambalearse con la menor alteración de las circunstancias empíricas. Las apelaciones al consecuencialismo pueden tener una cierta verosimilitud cuando se trata de analizar la organización o la distribución de la propiedad desde

un punto de vista teórico, pero resultan de utilidad limitada a la hora de justificar su existencia misma. Ciertamente, las teorías utilitaristas apelan a nuestra noción intuitiva de que la existencia de la propiedad privada puede justificarse apelando a su utilidad para promover la felicidad o el bienestar general de una sociedad, pero el hecho de que las teorías utilitaristas que hemos examinado a lo largo de este libro, por lo demás formidables, descansen sobre fenómenos empíricos que sabemos transitorios y debatibles hace que resulten mucho menos sólidas. Bentham nos sirve como ejemplo de tales limitaciones del utilitarismo: su teoría se caracteriza por un compromiso férreo hacia la propiedad, excepto en situaciones de emergencia, en las que queda justificada la interferencia del Estado. Aunque esta es sin duda una estrategia atrayentemente habilidosa para abordar el problema, la vulnerabilidad que implica para el concepto de propiedad dejará insatisfechos a quienes buscan una argumentación filosófica más sólida y de principios en la que basar la defensa de esta institución.

La admirable teoría de la propiedad de Hegel integra su preocupación por este concepto en una teoría mucho más amplia que busca reconciliarnos con nuestro universo social y político. Esta teoría resulta atractiva por su carácter sistemático, y la propiedad ocupa en ella un papel central. Nos ofrece una explicación convincente de cómo la propiedad resulta necesaria para proteger la red de derechos a través de la cual nuestras personalidades se manifiestan de forma concreta en el mundo exterior y los individuos adquieren una libertad relevante dentro de su contexto social. Hegel es, no obstante, incapaz de compaginar su compromiso hacia la propiedad con su desdén hacia quienes de un modo u otro se ven desprovistos de ella, especialmente hacia la turba de individuos que este filósofo considera más allá de toda posibilidad de salvación. Desde nuestra perspectiva del siglo XXI, el problema de la extrema pobreza se nos presenta como un extraño punto ciego en la teoría de Hegel. Quienes se sientan atraídos por el aspecto justificativo de su narrativa tal vez simpaticen con la concepción rawlsiana de la democracia de propietarios. En la teoría de Rawls, la idea de propiedad se

encuadra dentro de una teoría de la justicia de carácter más general. El hecho de no justificar la propiedad de manera autónoma, mediante una argumentación que pueda estudiarse separadamente del resto de su teoría, le permite evitar muchos de los escollos a los que se enfrentan otras de las teorías que hemos examinado en los capítulos anteriores. Este enfoque también le permite dar una respuesta adecuada a las invectivas contra la propiedad expuestas en el primer capítulo, al abordar de manera seria y estructurada el problema de las desigualdades intergeneracionales. La propiedad figura en la teoría de Rawls como un concepto crucial, pero lo hace como un elemento particular dentro de un planteamiento normativo más amplio de carácter holístico. Hemos acabado por llegar, pues, al mismo punto en el que desembocan muchas de las conversaciones de la filosofía política contemporánea: llamando una vez más la atención hacia un marco conceptual de la teoría política que lleva cincuenta años fascinando a los estudiosos. Aunque durante mucho tiempo se consideró que, en este marco, la idea de la posesión de propiedad quedaba relegada a un segundo plano, el papel central que esta desempeña se hace evidente a través de un análisis más atento.

Bibliografía

Amis, Martin (1995), *The Information.* Londres: Flamingo.

de Aquino, Tomás (2002), *Political Writings,* ed. de R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.

Arneil, Barbara (1996), *John Locke and America: The Defence of English Colonialism.* Oxford: Clarendon Press.

Bader, Ralf, y Meadowcroft, John (2011), *The Cambridge Companion to Robert Nozick's «Anarchy, State, and Utopia».* Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, Lawrence (1977), *Property Rights: Philosophic Foundations.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Bentham, Jeremy (2001 [1843]), «Principles of the Civil Code», en R. Harrison (ed.), *Bentham: Selected Writings on Utilitarianism.* Londres: Wordsworth, pp. 313-380.

Bevir, Mark (1999), *The Logic of the History of Ideas.* Cambridge: Cambridge University Press.

Braun, Stewart S. (2010), «Historical Entitlement and the Practice of Bequest: Is there a Moral Right of Bequest?», *Law and Philosophy* 29: 6, 695-715.

Brennan, Jason, y van der Vossen, Bas (2017), «The Myths of the Self-Ownership Thesis», en J. Brennan, B. van der Vossen y D. Schmidtz (eds.), *The Routledge Handbook of Libertarianism.* Nueva York: Routledge, pp. 199-211.

Brink, David (2013), *Mill's Progressive Principles.* Oxford: Oxford University Press.

Claeys, Gregory (1987), «Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism», *The Journal of Politics* 49: 1, 122-147.

— (1994), «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism and Commerce in Britain, 1796-1805», *Journal of Modern History* 66: 2, 249-290.

Cohen, G. A. (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cruft, Rowan (2019), *Human Rights, Ownership, and the Individual.* Oxford: Oxford University Press.

Cudd, Ann E. (2019), «Connected Self-Ownership and our Obligations to Others», *Social Philosophy and Policy* 36: 2, 154-173.

Demsetz, Harold (1967), «Towards a Theory of Property Rights», *The American Economic Review* 57: 2, 347-359.

Donner, Wendy (1993), *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral*

and Political Philosophy. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Dunn, John (1969), *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government».* Cambridge: Cambridge University Press.
Filmer, Robert (2008 [1680]), *Patriarcha and Other Writings,* ed. de J. P. Somerville. Cambridge: Cambridge University Press.
Francis, Matthew (2012), «"A Crusade to Enfranchise the Many": Thatcherism and the "Property-Owning Democracy"», *Twentieth-Century British History* 23: 2, 275-297.
Freeman, Samuel (2007), *Rawls.* Abingdon: Routledge.
Garnsey, Peter (2007), *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press.
Glackin, Shane (2014), «Back to Bundles: Deflating Property Rights, Again», *Legal Theory* 20: 1, 1-24.
Grotius, Hugo (1925 [1625]), *The Law of War and Peace*, ed. de James Scott Brown. Oxford: Clarendon Press.
Halliday, Daniel (2018), *The Inheritance of Wealth: Justice, Equality, and the Right to Bequeath.* Oxford: Oxford University Press.
Hampsher-Monk, Iain (1992), *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx.* Oxford: Basil Blackwell.
Hardimon, Michael (1994), *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation.* Cambridge: Cambridge University Press.
Harris, J. W. (2002), *Property and Justice.* Oxford: Oxford University Press.
Hegel, G. W. F. (1991 [1820]), *Elements of the Philosophy of Right,* ed. de A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
Hohfeld, Wesley Newcomb (1919), *Fundamental Legal Conceptions,* ed. de W. Cook. New Haven: Yale University Press.
Honoré, Anthony (1993 [1961]), «Ownership», en Patricia Smith (ed.), *The Nature and Process of Law: An Introduction to Legal Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, pp. 370-375.
Hume, David (1978 [1739]), *A Treatise of Human Nature,* P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
Kelly, Paul J. (1990), *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law.* Oxford: Clarendon Press.
Kinna, Ruth (2000), *William Morris and the Art of Socialism.* Cardiff: University of Wales Press.
Knowles, Dudley (2002*), Hegel and the Philosophy of Right.* Londres: Routledge.
Lamb, Robert (2014), «The Power to Bequeath», *Law and Philosophy* 33: 5, 629-654.
— (2015), *Thomas Paine and the Idea of Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press.

— y Thompson, Benjamin (2009), «The Meaning of Charity in Locke's Political Thought», *European Journal of Political Theory* 8: 2, 229-252.
Locke, John (1988 [1689]), *Two Treatises of Government,* ed. de P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
Long, Douglas G. (1979), «Bentham on Property», en Thomas M. Flanagan y Anthony Parel (eds.), *Theories of Property: Aristotle to the Present.* Waterloo: Wilfred Laurier University Press, pp. 221-254.
McArthur, Neil (2007), *David Hume's Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government.* Toronto: University of Toronto Press.
Mack, Eric (2018), *Libertarianism.* Cambridge: Polity.
Marx, Karl (1972a), «Society and Economy in History», en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader.* Londres: W. W. Norton & Company, pp. 136-142.
— y Engels, Friedrich (1972b [1932]), «The German Ideology», en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader.* Londres: W. W. Norton & Company, pp. 146-200.
— y Engels, Friedrich (1972c [1848]), «The Manifesto of the Communist Party», en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader.* Londres: W. W. Norton & Company, pp. 469-500.
Meade, James (1964), *Efficiency, Equality and the Ownership of Property.* Londres: George Allen & Unwin.
Medearis, John (2005), «Labor, Democracy, Utility, and Mill's Critique of Private Property», *American Journal of Political Science* 49: 1, 135-149.
Mill, John Stuart (1994a [1848]), «Principles of Political Economy», en Jonathan Riley (ed.), *«Principles of Political Economy» and «Chapters on Socialism».* Oxford: Oxford University Press, pp. 1-367.
— (1994b [1879]), «Chapters on Socialism», en Jonathan Riley (ed.), *«Principles of Political Economy» and «Chapters on Socialism».* Oxford: Oxford University Press, pp. 369-436.
Miller, Dale (2003), «Mill's "Socialism"», *Politics, Philosophy, and Economics* 2: 2, 213-238.
— (2010), *J. S. Mill: Moral, Social, and Political Thought.* Cambridge: Polity.
Morris, William (2003 [1890]), *News from Nowhere,* ed. de D. Leopold. Oxford: Oxford University Press.
Munzer, Stephen (1990), *A Theory of Property.* Cambridge: Cambridge University Press.
Murphy, Liam y Nagel, Thomas (2002), *The Myth of Ownership: Taxes and Justice.* Oxford: Oxford University Press.

Nagel, Thomas (1975), «Libertarianism without Foundations», *The Yale Law Journal* 85: 1, 136-49.
Narveson, Jan (2001 [1988]), *The Libertarian Idea.* Letchworth: Broadview Press.
Neuhouser, Frederick (2014), *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse.* Cambridge: Cambridge University Press.
Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia.* Oxford: Blackwell.
O'Neill, Martin (2009), «Liberty, Equality and Property-Owning Democracy», *Journal of Social Philosophy* 40: 3, 379-396.
— (2017), «Philosophy and Public Policy after Piketty», *Journal of Political Philosophy* 25: 3, 343-375.
— (2020), «Power, Predistribution, and Social Justice», *Philosophy* 95: 1, 63-91.
Otsuka, Michael (2003), *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
Paine, Thomas (1969 [1797]), «Agrarian Justice», en Philip S. Foner (ed.), *The Complete Writings of Thomas Paine.* Nueva York: Citadel Press, pp. 606-620.
Pateman, Carole (2002), «Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts», *The Journal of Political Philosophy* 10: 1, 20-53.
Patten, Alan (1999), *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
Paul, Jeffrey (ed.) (1982), *Reading Nozick: Essays on «Anarchy, State, and Utopia».* Oxford: Blackwell.
Penner, James (1997), *The Idea of Property in Law*. Oxford: Clarendon Press.
— (2010), «The State's Duty to Support the Poor in Kant's Doctrine of Right», *British Journal of Politics and International Relations* 12: 1, 88-110.
— (2020), *Property Rights: A Re-examination.* Oxford: Oxford University Press.
Pettit, Phillip (1999), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
Phillips, Anne (2013), *Our Bodies, Whose Property?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Pierson, Christopher (2013), *Just Property: A History in the Latin West, Volume 1: Wealth, Virtue, and the Law*. Oxford: Oxford University Press.
— (2016), *Just Property, Volume 2: Enlightenment, Revolution, and History*. Oxford: Oxford University Press.
— (2020), *Just Property, Volume 3: Property in an Age of Ideologies.*

Oxford: Oxford University Press.
Piketty, Thomas (2014), *Capital in the Twenty-First Century,* trad. de A. Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Prichard, Alex (2013), *Justice, Order, and Anarchy: The International Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon.* Abingdon: Routledge.
Proudhon, Pierre-Joseph (1994 [1840]), *What is Property?,* ed. de D. R. Kelley y B. G. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
Pufendorf, Samuel (1991 [1673]), *On the Duty of Man and the Citizen,* ed. de J. Tully. Cambridge: Cambridge University Press.
Rawls, John (1999 [1971]), *A Theory of Justice.* Oxford: Oxford University Press.
— (2001), *Justice as Fairness: A Restatement.* Cambridge, MA: Belknap Press.
Reeve, Andrew (1986), *Property*. Londres: Palgrave Macmillan.
Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Ritter, Alan (1969), *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rosen, Frederick (2003), *Classical Utilitarianism from Hume to Mill.* Londres: Routledge.
Rousseau, Jean-Jacques (1997a [1755]), «Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men», en V. Gourevitch (ed.), *Rousseau: The Discourses and Other Early Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-222.
— (1997b [1762]), «The Social Contract», en V. Gourevitch (ed.), *Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-153.
Ryan, Alan (1984), *Property and Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
Sabl, Andrew (2012), *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the «History of England».* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Schofield, Philip (2006), *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham.* Oxford: Oxford University Press.
Simmons, A. John (1992), *The Lockean Theory of Rights.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Skinner, Quentin (2002), «A Third Concept of Liberty», *Proceedings of the British Academy* 117, 237-68.
Skorupski, John (1998), *The Cambridge Companion to Mill.* Cambridge: Cambridge University Press.
Smith, Adam (1978), *Lectures on Jurisprudence: Report of 1762-63,* ed. de R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein. Oxford: Liberty Fund.

Sreenivasan, Gopal (1995), *The Limits of Lockean Rights in Property*. Oxford: Oxford University Press.
Stedman Jones, Gareth (2004), *An End to Poverty? An Historical Debate*. Londres: Profile.
Steiner, Hillel (1994), *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
— y Vallentyne, Peter (eds.) (2000), *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*. Londres: Palgrave Macmillan.
— y Vallentyne, Peter (eds.) (2001*), Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*. Londres: Palgrave Macmillan.
Swanson, Scott G. (1997), «The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity», *History of Political Thought* 18:3, 399-459.
Teichgraeber, Richard (1977), «Hegel on Property and Poverty», *Journal of the History of Ideas* 38: 1, 47-64.
Thomas, Alan (2017), *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
Thompson, E. P. (1977), *William Morris: Romantic to Revolutionary*. Londres: The Merlin Press.
Tierney, Brian (1997), *The Idea of Natural Rights*. Atlanta: Scholars Press for Emory University.
Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tully, James (1980), *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
Vallentyne, Peter (2018), «Libertarianism and Taxation», en M. O'Neill y S. Orr (eds.), *Taxation: Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 98-110.
Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All: What (if Anything) can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford University Press.
Waldron, Jeremy (1988), *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press.
— (2003), *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in John Locke's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Weinrib, Ernest (2002-2003), «Poverty and Property Rights in Kant's System of Rights», *Notre Dame Law Review* 78, 795-828.
Whitt, Matt S. (2013), «The Problem of Poverty and the Limits of Freedom in Hegel's Theory of the Ethical State», *Political Theory* 41: 2, 257-84.
Williamson, Thad (2014), «Realizing Property-Owning Democracy: A 20-Year Strategy to Create an Egalitarian Distribution of

Assets in the United States», en Martin O'Neill y Thad Williamson (eds.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond.* Chichester: Wiley Blackwell, pp. 225-248.
Wolff, Jonathan (1991), *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State.* Cambridge: Polity.

Notas

1 Otras introducciones teóricas al concepto de propiedad incluyen Becker 1977; Ryan 1984; Reeve 1986 y, con un espíritu más historicista, Garnsey 2007. Entre los análisis filosóficos más extensos se incluyen Munzer 1990; Penner 1997, 2020 y Harris 2002, así como el estudio más reciente del concepto —como parte de una exploración más amplia de los derechos humanos— en Cruft 2019. Para una excelente historia reciente de la idea de propiedad que cubre mucho más terreno del que le es posible abarcar a este libro, véanse los tres volúmenes de Christopher Pierson (2013, 2016, 2020). En mi opinión, el examen más creativo y riguroso de la propiedad dentro de la teoría política contemporánea sigue siendo Waldron 1988.

2 Para un desarrollo de esta tesis, véase Pettit 1999 y también Skinner 2002.

3 Para un estudio extenso y esclarecedor de las teorías filosóficas históricas y contemporáneas sobre el poder de legar bienes, véase Halliday 2018. Para más información, véanse también Braun 2010 y Lamb 2014.

4 Para un análisis exhaustivo que propugna esta concepción de la propiedad como un concepto engañoso, véase Glackin 2014.

5 Para una convincente teoría filosófica acerca de la naturaleza de las tradiciones intelectuales, véase Bevir 1999.

6 Para un examen filosófico exhaustivo del *Discurso* de Rousseau y los argumentos sobre la desigualdad desarrollados en este texto, véase Neuhouser 2014.

7 Para un análisis de los escritos políticos de Locke (incluida su teoría de la propiedad) en el contexto del colonialismo, véase Arneil 1996.

8 Para un estudio de carácter más general del pensamiento político de Proudhon, véanse Ritter 1969 y Prichard 2013.

9 Para un estudio de carácter más general del pensamiento político de Morris, véanse Thompson 1977 y Kinna 2000.

10 Para quienes busquen bibliografía adicional sobre el pensamiento libertario de Nozick, dos recopilaciones de ensayos útiles sobre *Anarquía, Estado y utopía* son Paul 1982 y Bader y Meadowcroft 2011. Wolff 1991 ofrece un análisis completo y riguroso.

11 Para una explicación detallada de esta postura, véase Steiner 1994: 6-54.

12 La propia teoría de la propiedad de Kant se muestra en último término bastante poco clara en cuanto a si el Estado tiene el deber de ayudar a los pobres mediante la recaudación de impuestos sobre la propiedad. Para distintas interpretaciones de la postura un tanto ambigua de Kant en su «Doctrina del Derecho», véanse Weinrib 2002-3, Ripstein 2009 y Penner 2010.

13 Para Cohen «Los libertarios quieren afirmar que (1) las interferencias en el uso que el individuo hace de su propiedad privada son inaceptables porque suponen, de un modo bastante evidente, un recorte de su libertad y (2) que la razón por la que la protección de la propiedad privada no recorta igualmente la libertad de los no propietarios es que los propietarios tienen el derecho de excluir a los demás de su propiedad y los no propietarios no tienen, por tanto, derecho a usarla. Pero ambas cosas solo pueden afirmarse definiendo la libertad en sentidos incompatibles (1995: 60).¡

14 Esta es, en cualquier caso, la interpretación cotidiana a la que Nozick recurre en *Anarquía, Estado y utopía*.

15 Existe abundante literatura académica sobre la teoría de la propiedad de Locke. Entre los escritos más significativos acerca de la lógica de su justificación para la adquisición y la posesión están Tully 1980, Waldron 1988, Simmons 1992 y Sreenivasan 1995.

16 En otro punto del texto, Locke reitera su opinión de que la regla de que «todo, en la medida en que sea posible, debe ser preservado» constituye «la Ley Fundamental de la Naturaleza» (1988: 391).

17 Para la historia de las teorías de los derechos naturales, véanse especialmente Tuck 1979 y Tierney 1997.

18 Para un examen detallado de los orígenes medievales de esta idea, véase Swanson 1997.

19 Esta obligación también viene, por su parte, acompañada de varias condiciones, entre ellas, el que se debe haber agotado previamente todas las demás formas de satisfacer esa necesidad apremiante, que el dueño no debe quedar en situación de necesidad semejante como consecuencia de nuestra acción y que se pretenda llevar a cabo una restitución de los bienes en el futuro (Pufendorf 1991: 55-6).

20 Para un análisis más extenso de las potenciales ambigüedades en el pasaje de Locke, véase Lamb y Thompson 2009.

21 Para sendas persuasivas lecturas del pensamiento de Locke que subrayan el papel que en él desempeña la religión, véanse Dunn 1969 y Waldron 2003.

22 No explica por qué recurre a Locke en este punto, más allá del hecho de estar empleando un marco lockeano para su teoría.

23 Algunos filósofos han llamado a estas teorías «libertarismo de izquierdas», pero esta etiqueta me parece poco útil, puesto que el trabajo académico tiene entre sus funciones básicas disuadir a los estudiantes (y a otros) de concebir las ideologías políticas en un espectro simplista —de izquierda a derecha—, no perpetuar esta idea, otorgándole así credibilidad.

24 Para una explicación más completa de la teoría de la propiedad de Paine y de los derechos redistributivos que implica, así como de las razones por las que en último término no debería considerárselo un pensador libertario, véase Lamb 2015. Para un análisis de la *Justicia agraria* de Paine dentro de su contexto histórico más amplio, véase Claeys 1994 y Stedman Jones 2004.

25 P. ej. Otsuka 2003. Véanse también las contribuciones en Steiner y Vallentyne 2000, 2001.

26 En la teoría política feminista encontramos poderosos argumentos contra la concepción de los derechos en términos de propiedad. Numerosas teóricas feministas se oponen a las ideas de que la propiedad privada tenga en modo alguno la capacidad de recoger la naturaleza y el carácter de nuestros derechos, de que debamos considerar que nuestros derechos tengan prioridad normativa sobre el deber de cuidado que tenemos para con otros y de que debamos aceptar la idea de que nuestros cuerpos puedan considerarse bienes de consumo intercambiables en el mercado. Véase, por ejemplo, el penetrante análisis en Phillips 2013. Véase también Pateman 2002, que concluye igualmente que la idea de «propiedad en la persona» (el término que prefiere para referirse a la propiedad de uno mismo) «debe dejarse atrás» (52) en aras de una democracia real. Para una aproximación crítica que se basa en ideas feministas para reinventar una noción alternativa y «conectada» de la propiedad de uno mismo, véase Cudd 2019.

27 Para un buen estudio del puesto que Hume ocupa en la tradición utilitarista, véase Rosen 2003. Para un análisis más general de la teoría política de Hume, véase McArthur 2007 y Sabl 2012.

28 Para un examen más extenso de la teoría política de Bentham en su conjunto, véanse Kelly 1990 y Schofield 2006.

29 Para un examen más extenso de la teoría de Bentham sobre la propiedad y del papel que su principio de prevención de la decepción desempeña en ella, véanse Long 1979 y Kelly 1990.

30 La bibliografía sobre la filosofía política de Mill es extensísima. Entre

los instructivos estudios filosóficos que la tratan por extenso se encuentran Donner 1993, Miller 2010 y Brink 2013. Varios de los ensayos en Skorupski 1998 abordan también su filosofía moral y política.

31 La simpatía de Mill por las ideas del socialismo aumentó en el transcurso de su vida. Para un estudio de su socialismo liberal, véase Claeys 1987, Miller 2003 y Medearis 2005, así como los «Capítulos sobre el socialismo» del propio Mill (1994b), publicados póstumamente en 1879.¡

32 Mientras que la teoría de Bentham está comprometida con una interpretación en último término subjetiva del placer individual, el utilitarismo de Mill es de carácter teleológico, con el perfeccionamiento de la humanidad como fin. En *Sobre la libertad*, Mill defiende el derecho del individuo a la libertad sin trabas de pensamiento y expresión aludiendo a su interpretación (de «la utilidad en el sentido más amplio») teleológica, que explica de forma más completa en su ensayo *Utilitarismo* y en otros escritos.

33 Su definición completa es: «La institución de la propiedad, cuando se limita a sus elementos esenciales, consiste en el reconocimiento, dentro de cada persona, de un derecho a la disposición en exclusiva de lo que él o ella ha producido mediante su propio trabajo o recibido, ya sea como regalo o a través de un acuerdo justo, sin mediación de fuerza o de fraude, de quienes lo han producido» (Mill 1994a: 25).

34 Para una explicación más detallada de las ideas de Mill acerca de la transferencia póstuma de propiedad, véase Halliday 2018: 47-57.

35 La introducción más completa al pensamiento político de Hegel que he encontrado es la de Knowles 2002. Para un análisis iluminador de cómo la teoría política de Hegel encaja en su marco filosófico más general, véanse también Hampsher-Monk 1992: 409-82, Hardimon 1994 y Patten 1999.

36 Tal y como sucede con la mayoría de los contribuidores al pensamiento político occidental moderno, no considera a los animales no humanos como poseedores de derechos, una postura que justifica aludiendo a su falta de conciencia de sí mismos (manifiesta, entre otras cosas, por su supuesta incapacidad para autodestruirse) (Hegel 1991: 96).

37 Por lo tanto, no nos está permitido alienar nuestras personalidades entrando en acuerdos contractuales que impliquen «esclavitud, servidumbre, pérdida de la capacidad de poseer propiedad, restricciones a la libertad de propiedad, etc.» (Hegel 1991: 96).

38 Para un estudio más extenso de este asunto, véase Teichgraeber 1977. Véase también Whitt 2013, que sostiene que el destino de la turba no revela, de hecho, un fracaso de Hegel, puesto que la concepción del

Estado moderno de este depende de la persistencia de la pobreza y de la correspondiente negación de la libertad de algunos.

39 Existe una cantidad ingente de literatura académica acerca de Rawls, cuyas proporciones no dejan de aumentar. Para la que quizá sea la exposición más completa de sus ideas políticas, véase Freeman 2007.

40 Tal vez podamos encontrar ecos de la actitud de Mill hacia la posesión de tierras en la exclusión rawlsiana de los recursos naturales.

41 El economista James Meade (1964) también expresa con gran elocuencia la preocupación de que las desigualdades de propiedad desemboquen en desigualdades civiles o políticas. La teoría rawlsiana de la democracia de propietarios está, como señala en O'Neill 2009 y 2020, en deuda con Meade, aunque también existen importantes diferencias entre ambas.

42 Al presentar su teoría de la democracia de propietarios, Thomas apela al análisis económico pionero de Thomas Piketty (2014), que recoge el enorme aumento de la desigualdad económica que se ha producido en los últimos años. Para un análisis de la relevancia más general del trabajo de Piketty para la filosofía política (especialmente en relación con la teoría de Rawls), véase O'Neill 2017.

43 Véase O'Neill 2020 para un análisis más completo de la lógica de diversas políticas económicas redistributivas y predistributivas, donde también se llega a la conclusión de que la distinción conceptual entre ambas radica en sus objetivos.

41
28

Las implicaciones de la abolición de la propiedad están menos claras en los escritos de Marx que en los de Proudhon. Marx no nos ofrece demasiados detalles en cuanto a cómo habría de manifestarse su particular concepción del comunismo; esta omisión, aunque quizá decepcionante, no ha de sorprendernos, puesto que dedicarse meramente a pintar estampas de lo que sería la vida sin propiedad es precisamente lo que busca evitar en su modalidad científica del socialismo. Los escritos de Marx tuvieron, no obstante, una enorme influencia sobre diversos autores del socialismo decimonónico que sí continúan en su obra la tradición de describir las posibles manifestaciones de una sociedad sin propiedad privada. Un ejemplo emblemático de esta influencia es el

pensamiento del diseñador, novelista y artesano William Morris, fundador, en 1884, de la Liga Socialista británica9. Morris estaba poderosamente comprometido con el activismo y la educación, si bien sus escritos políticos son de un carácter claramente distinto de los de Marx, especialmente por el abierto utopismo que manifiesta en ellos. Aunque la obra de ficción de Morris, *Noticias de ninguna parte* (1890), podría leerse como la clase de ensoñación idealizada que Marx y muchos otros de sus seguidores desdeñan, el propósito filosófico y político del libro se aprecia en una de las últimas líneas, cuando el protagonista reflexiona sobre el propósito de sus aventuras. «Regresa» de tus imaginaciones utópicas, concluye, en la voz de uno de los personajes que nos salen al paso a lo largo de la trama, «y sé más feliz por habernos visto, por haber incorporado un poco de esperanza a tu lucha» (Morris 2003: 181-2).

12
31
15

Aunque la contingencia de todo significado obviamente amplía el alcance de las disputas conceptuales, resulta asimismo evidente que ciertas ideas tienen una tendencia particular a convertirse en objeto de una perenne controversia política. Uno de los ejemplos más notorios es el de la idea de libertad. Esta ha sido el centro de inacabables debates en torno a si debe entenderse únicamente como predicado de una acción y, en consecuencia, si los obstáculos relevantes para su ejercicio han de ser de naturaleza exclusivamente física. Los críticos de esta familiar concepción «negativa» de la libertad (asociada a la teoría política de Thomas Hobbes) sostienen que algunas de las implicaciones normativas de esta se contradicen con su carácter a primera vista sucinto y neutral. Al fin y al cabo, semejante definición de la libertad no nos permite eliminar la posibilidad de que una infracción que deba preocuparnos desde el punto de vista político se produzca en forma de la mera amenaza de interferencia. Podemos imaginar un escenario en el que un monarca absoluto buscara dominar y controlar el comportamiento de sus súbditos a través del

miedo, sin llegar nunca a coartar mediante sus acciones la libertad física de estos. Atendiendo a la definición negativa de la libertad, no puede afirmarse que el tirano en cuestión haya hecho nada que limite o reduzca la libertad de sus súbditos si no se produce una interferencia física, independientemente de cuáles sean las amenazas empleadas. Tal y como observa Hillel Steiner (1994: 23) al desarrollar su defensa de una concepción negativa de la libertad, la gran ironía del momento de *El padrino* en que Vito Corleone habla de hacerle a su enemigo «una oferta que no podrá rechazar» (obedecer o ser asesinado) radica en que, en principio, la víctima de esta amenaza podría negarse a obedecer. La viabilidad de esta negativa pretende servir como prueba de que, técnicamente, la amenaza no anula la libertad de la víctima. Al margen de las implicaciones políticas de carácter práctico de semejante definición negativa de la libertad, esta tiene asimismo implicaciones teóricas, puesto que supone rechazar otras interpretaciones alternativas del concepto. Descarta, por ejemplo, la posibilidad de una noción de libertad más exigente, entendida como una condición existencial, que implicaría la existencia de posibles obstáculos de carácter no solo material, sino también mental o cultural, al ejercicio de la misma —y, por tanto, la necesidad, desde el punto de vista político, de prestar atención a estos obstáculos—. En tanto se acepte esta definición negativa, todas las conversaciones que se desarrollen en una determinada comunidad acerca de la protección o el valor de la libertad lo harán al margen de estos posibles obstáculos. El ejemplo del concepto de libertad nos sirve para ilustrar hasta qué punto es permeable la distinción entre análisis conceptual y análisis normativo. Incluso la más sencilla definición conceptual puede llevar aparejadas considerables implicaciones políticas.
34

A lo largo de este libro me iré deteniendo en partes particularmente importantes de la tradición de pensamiento y debate acerca de la propiedad. Llevaré a cabo un análisis y valoración críticos de concepciones y problematizaciones normativas de la propiedad formuladas por diversos autores, cuyos escritos a menudo dialogan entre sí. Estudiaremos cada

una de estas teorías en sus propios términos, en la medida en que no recurrimos a una determinada definición de propiedad a modo de modelo con el que comparar las distintas teorías individuales. Esta clase de análisis a través del estudio de autores particulares busca evitar presentar una determinada tradición intelectual cristalizada en la forma de una ideología fija. Aunque a menudo haré referencia a tradiciones políticas o teóricas como el libertarismo, el utilitarismo, el anarquismo, etc., utilizo estas etiquetas con cierta libertad; como volveré a subrayar en su momento, la teoría de Nozick no agota todas las posibilidades de la teoría libertaria en relación con el problema de la propiedad, como tampoco la postura utilitarista se ve definida por la teoría de Bentham. Ninguna de las teorías particulares acerca de la propiedad puede reducirse a la postura de la tradición intelectual a la que pertenece o a la ideología política que supuestamente representa.

Al mismo tiempo, no obstante, es necesario garantizar a aquellos a quienes la instauración de derechos de propiedad privada ha dejado excluidos del mundo que era, en su día, propiedad de todos el derecho a su «herencia natural». Como solución a esta exclusión injusta, Paine propone llevar a cabo una redistribución de la propiedad a través de impuestos. Considera que el objeto de esta redistribución no puede ser la propia tierra; deberá ser el valor de la porción original del mundo natural sobre el que se lleva a cabo la redistribución. Como no es físicamente posible separar el valor original del valor añadido, Paine piensa que a los propietarios particulares les corresponde pagar a la comunidad un «alquiler por la tierra», que debería recaudarse a través de impuestos estatales y redistribuirse de tal forma que refleje el carácter igualitario del legado divino original. En línea con la afiliación libertaria de su pensamiento, Paine sostiene que esta distribución igualitaria debería llevarse a cabo mediante un único pago universal que otorgue a los individuos la libertad necesaria para perseguir sus proyectos personales.

La filosofía política de Rousseau ejerció una profunda influencia sobre autores posteriores de las tradiciones anarquista y socialista, muchos de los cuales se muestran aún

más radicales que Rousseau en el diagnóstico y la cura que proponen para los males económicos ocasionados por la propiedad privada. Uno de estos autores es el anarquista francés del siglo XIX Pierre-Joseph Proudhon, que desarrolla a través de sus escritos la crítica social de Rousseau8. Aunque, a lo largo de su vida, su pensamiento atravesó diversos posicionamientos políticos, la que posiblemente constituya su obra más icónica, *¿Qué es la propiedad?* (1840), presenta una crítica despiadada de la propiedad privada, en la que desmonta muchas de las estrategias argumentativas tradicionalmente empleadas para justificarla. Para Proudhon, propiedad y pobreza son realidades de naturaleza contraria pero, al mismo tiempo, unidas en una relación de dependencia mutua: la presencia de una conlleva la presencia de la otra. Buena parte de la obra más importante de Proudhon está dedicada a criticar muchas de las teorías populares sobre el origen de la propiedad privada, que a él le parecen infundadas. Rechaza por inverosímiles diversos argumentos que pretenden explicar el origen de la apropiación legítima apelando a los derechos que se derivan de la ocupación inicial de un territorio o al consentimiento universal de la humanidad. A Proudhon, al igual que a la crítica postcolonial más adelante, estas narrativas le parecen ficciones ofensivas. No ve motivo por el que la posesión de una determinada porción de tierra deba corresponderle a cierto individuo por el mero hecho de haber sido su primer ocupante y le parece imposible que en ningún momento de la historia los propietarios buscasen, y mucho menos obtuviesen, el consentimiento universal para tomar posesión de sus bienes.

10

32

Volvemos a encontrar este compromiso hacia la idea de un derecho de necesidad, aplicable en circunstancias desesperadas, articulado en el pensamiento político medieval y renacentista de autores como Grotius y Pufendorf . Para Grotius, dada la naturaleza de la justificación de la propiedad privada que propone, la adecuada distribución de esta debería «apartarse lo menos posible de la equidad natural» (1925:

193). De ello se sigue que «en situaciones de necesidad apremiante se revierte al primitivo derecho de uso», de tal modo que «si un hombre sometido a semejante necesidad toma de la propiedad de otro lo que necesita para preservar su propia vida, no está cometiendo un robo» (193). Pufendorf considera igualmente que, en situación de necesidad desesperada, resulta legítimo invadir la propiedad de otro para preservar la vida (1991: 53-5). Permitir esta clase de intromisión constituye, en su opinión, un «deber de humanidad» (53). En la economía política del siglo XVIII, este derecho de necesidad pasa de ser una obligación legal de carácter autoritario a constituir una obligación moral voluntaria. Adam Smith, por ejemplo, también piensa que tenemos el deber de garantizar el sustento de aquellos de nuestros semejantes que se ven en situación de necesidad. Se trata, no obstante, de un deber imperfecto, moral pero no legalmente vinculante, que por lo tanto resulta legítimo ignorar (Smith 1978: 9). La distinción que el pensamiento liberal moderno realiza entre deberes perfectos e imperfectos es fácil de comprender: tenemos obligaciones perfectas (legales) de justicia y obligaciones imperfectas (morales) de caridad. Aunque la división entre ambas a menudo es objeto de encendido debate —como lo pone de manifiesto la polémica acerca de las denominadas «leyes del buen samaritano»—, este hecho es en sí mismo un indicador de la vigencia de tal distinción. Según Smith, un mendigo desesperadamente hambriento podría reclamar el uso de nuestra propiedad, pero, aunque deberíamos hacerlo, no estamos obligados a socorrer a este individuo, a quien, por su parte, no le está permitido apropiarse de nuestros bienes sin nuestro consentimiento. El liberalismo moderno a menudo separa el deber de socorro del derecho de necesidad, con lo que estos dejan de aplicarse correlativamente, como sucedía en las teorías del derecho natural: para autores como Grotius, Pufendorf y Locke, el derecho de necesidad conlleva la obligación de socorro, aun cuando ello suponga permitir la intromisión del necesitado en nuestra propiedad.

Volvemos a encontrar este compromiso hacia la idea de un derecho de necesidad, aplicable en circunstancias desesperadas, articulado en el pensamiento político medieval y renacentista de autores como Grotius y Pufendorf . Para Grotius, dada la naturaleza de la justificación de la propiedad privada que propone, la adecuada distribución de esta debería «apartarse lo menos posible de la equidad natural» (1925: 193). De ello se sigue que «en situaciones de necesidad apremiante se revierte al primitivo derecho de uso», de tal modo que «si un hombre sometido a semejante necesidad toma de la propiedad de otro lo que necesita para preservar su propia vida, no está cometiendo un robo» (193). Pufendorf considera igualmente que, en situación de necesidad desesperada, resulta legítimo invadir la propiedad de otro para preservar la vida (1991: 53-5). Permitir esta clase de intromisión constituye, en su opinión, un «deber de humanidad» (53). En la economía política del siglo XVIII, este derecho de necesidad pasa de ser una obligación legal de carácter autoritario a constituir una obligación moral voluntaria. Adam Smith, por ejemplo, también piensa que tenemos el deber de garantizar el sustento de aquellos de nuestros semejantes que se ven en situación de necesidad. Se trata, no obstante, de un deber imperfecto, moral pero no legalmente vinculante, que por lo tanto resulta legítimo ignorar (Smith 1978: 9). La distinción que el pensamiento liberal moderno realiza entre deberes perfectos e imperfectos es fácil de comprender: tenemos obligaciones perfectas (legales) de justicia y obligaciones imperfectas (morales) de caridad. Aunque la división entre ambas a menudo es objeto de encendido debate —como lo pone de manifiesto la polémica acerca de las denominadas «leyes del buen samaritano»—, este hecho es en sí mismo un indicador de la vigencia de tal distinción. Según Smith, un mendigo desesperadamente hambriento podría reclamar el uso de nuestra propiedad, pero, aunque deberíamos hacerlo, no estamos obligados a socorrer a este individuo, a quien, por su parte, no le está permitido apropiarse de nuestros bienes sin nuestro consentimiento. El

liberalismo moderno a menudo separa el deber de socorro del derecho de necesidad, con lo que estos dejan de aplicarse correlativamente, como sucedía en las teorías del derecho natural: para autores como Grotius, Pufendorf y Locke, el derecho de necesidad conlleva la obligación de socorro, aun cuando ello suponga permitir la intromisión del necesitado en nuestra propiedad.
11

Con la ayuda del examen crítico de Nozick sobre la lógica del modelo lockeano basado en la mezcla de trabajo con la naturaleza, nos es posible apreciar por qué Paine, a partir de su justificación libertaria de la adquisición de propiedad, fundamentada en el trabajo, termina sancionando semejante redistribución sustancial de la propiedad. Esta versión de la teoría libertaria parece abordar algunas de las preocupaciones que, en un sistema libertario, suscita la situación de los desesperadamente necesitados. La modalidad de libertarismo redistributivo de Paine busca garantizar que a todo el mundo le esté garantizado, al menos, el valor de una parte equitativa del mundo natural, a cambio de la porción que Paine considera que les corresponde por herencia. Otros teóricos han propuesto distintas versiones de libertarismo redistributivo que aspiran a reconciliar el principio de propiedad de uno mismo con una cierta concepción igualitaria de nuestros derechos sobre el mundo natural. De algunas de estas variedades de libertarismo han surgido propuestas para la implementación de políticas interesantes, como la de la renta básica universal, que busca garantizar la auténtica libertad de todos los ciudadanos empoderándolos para que puedan elegir cómo desean utilizar ciertos recursos que les son adjudicados de manera incondicional (Van Parijs 1995). A pesar de lo inventivo de muchas de esas teorías —tanto por su creatividad filosófica como por lo innovador de las políticas que proponen—, sigue resultando difícil de entender cómo siquiera esta versión redistributiva de la teoría libertaria puede ofrecernos una justificación convincente de la existencia de la propiedad privada. Antes hemos visto que, si la consideramos basada en un compromiso por la libertad individual, a la teoría libertaria

le resulta imposible explicar por qué la libertad del propietario tiene tal prioridad sobre la del necesitado o la de quien queda excluido de los derechos de propiedad como para volver ilegítima la recaudación de impuestos. Vimos a continuación que si, por el contrario, su teoría se fundamenta en el principio de posesión de uno mismo, el libertario se ve en la responsabilidad de proporcionarnos urgentemente una justificación de las bases filosóficas y el poder de persuasión de tal principio, ya que este se encuentra en último término desvinculado de un marco moral más general que justifique un compromiso para con la clase de deberes ineludibles que de ningún modo tendrían cabida en un Estado de mínimos. Aunque las variantes redistributivas del libertarismo son ilustrativas de cómo podemos abordar los graves problemas de la pobreza y la desigualdad sin dejar por ello de abrazar las premisas que caracterizan la tradición libertaria, no son capaces de darnos una explicación de por qué habríamos de abrazar dichas premisas en primer lugar. En otras palabras, no parece haber ningún motivo de peso para comenzar a desarrollar nuestra teoría política tomando el principio de posesión de uno mismo como premisa. Por sí sola, la inquietud que nos puedan producir las visitas nocturnas de los agentes de la ley no puede sostener una teoría libertaria de la propiedad lo bastante robusta como para volver ilegítima la existencia de un sistema fiscal.

En este libro, expondré y evaluaré algunos de los intentos más prometedores de justificar la propiedad privada y superar las críticas formuladas en su contra. En un recorrido incompleto y selectivo a través de una serie de argumentos filosóficos sobre la propiedad, tanto históricos como contemporáneos, exploro algunas de las teorías más relevantes sobre el derecho de propiedad. La selección de las teorías examinadas refleja mi valoración crítica de cuáles son los argumentos filosóficos dignos de considerarse importantes e influyentes. Por limitaciones de espacio, no me es posible hablar aquí de varios autores relevantes que también han hecho aportaciones de interés al problema de la propiedad. Hay, no obstante, una extensa bibliografía recomendable a

disposición de quienes deseen explorar el tema con más profundidad.

La libertad es, como señalamos antes, un concepto muy cuestionado de la filosofía política. Los académicos no se ponen de acuerdo ni siquiera a la hora de determinar cuál es su naturaleza fundamental: algunos sostienen que se trata de un concepto puramente descriptivo (de forma que «ser libre» es un predicado físico de una acción), mientras que otros insisten en que se trata de un concepto político más exigente (y que, por lo tanto, la idea de «ser libre» hace referencia a una condición existencial con componentes tanto mentales como físicos). Una de las teorías más inusuales y fascinantes sobre la libertad de todo el pensamiento político de la modernidad es la que el filósofo alemán del siglo XIX G. W. F. Hegel expone en su *Filosofía del Derecho* (1820), su obra de carácter más político. En ella apunta a una relación entre libertad y propiedad radicalmente distinta de la que encontramos en la tradición libertaria. El pensamiento político de Hegel es notablemente intrincando y complejo e inevitablemente le infligimos una cierta violencia al estudiar aisladamente algunos de sus elementos particulares, sin que medie una explicación y apreciación general de la totalidad de su teoría, para lo cual no tenemos aquí espacio suficiente. Por otra parte, llevar a cabo un análisis crítico de las principales justificaciones teóricas de la propiedad dentro del pensamiento político occidental sin mencionar la contribución de Hegel a la teoría de los derechos de propiedad resultaría aún más ridículo, de modo que lo mejor que podemos hacer es proceder, pero con cautela.

33

Vemos que para Locke el trabajo es moralmente importante porque nos permite cumplir con el principal deber que tenemos hacia nuestro creador, que es el de preservar la vida humana. Volveremos sobre esta cuestión al retomar nuestro análisis de la teoría de Nozick, pero antes nos convendrá situar el argumento de Locke dentro de un marco intelectual más general que nos permita mostrar la estructura de las teorías iusnaturalistas y sus importantes diferencias con las del libertarismo moderno. Los *Dos Tratados* constituyen un texto

de enorme importancia en la historia del pensamiento sobre la propiedad, pero no surgieron en el vacío. A pesar de tratarse de un trabajo sorprendentemente innovador en muchos aspectos, también forma parte de una influyente tradición de teorías iusnaturalistas, en las cuales la propiedad privada también se justifica apelando a Dios y a Su voluntad. Autores protestantes de principios de la Edad Moderna como Hugo Grotius y Samuel Pufendorf justificaban la existencia de la propiedad privada desde un marco iusnaturalista que, al igual que el de Locke, tomaba como punto de partida la idea de un comunismo original de ordenación divina, cuya disrupción se habría producido de manera legítima, de acuerdo con los deseos de Dios. La novedad icónica de la teoría de Locke sobre la propiedad radica en el papel central que desempeña en ella la actividad moralmente encomiable del trabajo. A diferencia de Locke, Grotius y Pufendorf no presentan el trabajo como un mecanismo que dota de legitimidad al acto de apropiación inicial: el surgimiento de la propiedad individual no está, a su entender, vinculado a la relevancia moral del acto de privatización en sí. En verdad, ni Grotius ni Pufendorf demuestran particular interés por cómo llega a existir la propiedad o por cómo se efectúa la subsiguiente distribución de los derechos correspondientes. Para ellos, lo importante es simplemente que la propiedad, como institución social y legal, queda, de hecho, establecida. Su preocupación fundamental, en la que identifican el precepto fundamental del derecho natural, es la de garantizar y mantener la paz necesaria para la preservación de uno mismo. Puesto que, según estos pensadores, la principal causa de conflicto entre los seres humanos tiende a ser la competición por la propiedad y el uso de las cosas, establecer derechos de propiedad ratificados por una autoridad es un requisito básico para la estabilidad (moralmente necesaria) de cualquier sociedad política.

Llegados a este punto, necesitamos recurrir a algún ejemplo ilustrativo que nos saque de las alturas de la abstracción y nos permita empezar a comprender por qué la propiedad es tan importante para Hegel y cómo se produce la adquisición inicial de derechos de propiedad. Hegel nos proporciona algunos

ejemplos que nos resultan de gran utilidad para ver cómo actúa en la práctica la propiedad para afianzar la externalización de la voluntad en el mundo y su necesario reconocimiento por parte de los demás. Según Hegel, «una persona tiene derecho a dirigir su voluntad sobre cualquier cosa» (1991: 75). Entiende como «cosa» cualquier entidad que carezca de la conciencia de sí por la que se caracteriza la especie humana. En cuanto al problema de cómo cosas concretas se convierten en propiedad legítima de personas concretas, la teoría de Hegel no reconoce autoridad alguna a la idea lockeana de una primera adquisición justificada a través de una inversión de trabajo. Sí que nos guía, no obstante, a través de los tres «momentos» fundamentales de la posesión: (1) toma de posesión, (2) uso y (3) alienación. Estos momentos muestran cómo la intencionalidad individual se manifiesta a través de la propiedad.

Una de las implicaciones de la teoría del haz —y quizá uno de los motivos que impulsan a sus defensores— es que la noción misma de propiedad, tomada como objeto de estudio con carácter singular, es resultado de una forma de pensamiento errónea y confundida. Se diría que las alusiones a un concepto general de propiedad proyectan una impresión ilusoria de unidad sobre lo que en realidad no constituye una sino numerosas relaciones legales distintas. No podemos considerar estas relaciones como una única entidad sin caer en una comprensión errónea de sus naturalezas, justificaciones e implicaciones. En el modelo del haz, no tiene sentido analizar la propiedad como institución y deberíamos, por el contrario, centrarnos en el estudio de prácticas específicas, como el derecho de uso o el poder de transferencia. De este modo, el concepto de propiedad desaparece completamente de nuestra teoría y la idea de un «propietario» se nos revela como una simplificación equívoca, puede que incluso un error de categorización, carente de toda base real. La idea de propiedad se nos revela como una ficción, una suerte de abreviatura lingüística extrañamente inexacta que no hace sino perpetuar una idea comúnmente aceptada que nos impide comprender correctamente ciertos fenómenos sociales y legales.

La investigación del valor moral del trabajo como fuente de los derechos de propiedad nos remite a otros teóricos de la tradición libertaria que, partiendo de premisas similares a las de Nozick, acaban llegando a posturas políticas muy diferentes a las suyas. Algunos de estos autores han tratado de combinar el carácter sacrosanto que el libertarismo otorga a los derechos de propiedad privada con un interés por la redistribución de propiedad. La noción misma de libertarismo redistributivo puede parecer un oxímoron, pero describe una vertiente claramente definida, aunque minoritaria, de la tradición libertaria. Uno de los principales argumentos a favor de la distribución que esta corriente presenta enlaza con una de las preguntas planteadas por Nozick acerca del proceso mediante el cual el trabajo genera un incremento en el valor de una propiedad: ¿por qué implica la adquisición individual de propiedad (si adquiere su justificación a través del trabajo realizado originalmente sobre ella) un derecho sobre la totalidad del recurso en el que se realiza trabajo y no solo sobre el valor que se le ha añadido a través de ese acto? Esta es una cuestión complicada, aun si aceptamos que con la creación de algo se establecen derechos de propiedad sobre el nuevo recurso creado. Si ejerzo mi trabajo sobre una parcela de tierra para cultivar un viñedo que me da uvas, ¿por qué no se limita mi derecho de propiedad a las uvas y las parras (que he creado yo), sino que se extiende también al terreno original (que no he creado), excluyendo así a los demás de todo el conjunto? Una de las posibles respuestas a las que podría recurrir un libertario es la respuesta utilitarista. Si aceptamos la tesis de Locke de que el mundo natural ve aumentar su valor como consecuencia del trabajo que se ejerce sobre él (1988: 296), un libertario podría tal vez afirmar que la propiedad del terreno original (así como la de los productos creados a través del trabajo) está justificada en virtud de cómo contribuirá a garantizar la mejora general del mundo. Este argumento, sin embargo, no resulta del todo convincente. Esto es debido en parte a la ausencia de una relación conceptual relevante entre el compromiso libertario hacia la propiedad de uno mismo y las consideraciones utilitarias; puesto que, como señalamos

anteriormente, un elemento crucial a la hora de justificar el derecho a la propiedad de uno mismo es el rechazo del consecuencialismo agregacionista que caracteriza el principio de utilidad. No obstante, quizá más importante aún resulte el hecho de que, aunque Locke señala que el mundo ve incrementarse el valor que posee en su estado natural a través del trabajo, la noción de valor de la que se sirve no puede separarse de su concepción teológica del derecho natural, puesto que se basa en el cumplimiento de los deseos de Dios y no en una maximización de la utilidad.

El derecho de necesidad parece mantenerse en todo su vigor en la concepción lockeana de la ética política. Los términos en que queda expresado subrayan, también aquí, el papel central que la preservación de la vida humana desempeña en esta teoría política: mi hermano, si se ve en situación de necesidad, tiene derecho a servirse de mis bienes (siempre y cuando yo mismo disponga de lo suficiente para sobrevivir) y no honrar este derecho equivale a matarlo. A diferencia de muchos liberales modernos, Locke no hace distinción moral entre matar y dejar morir (o entre causar y permitir un daño): los dos conceptos se vuelven equivalentes en situaciones de necesidad. Aunque describe el deber para con los necesitados como un deber de «caridad», Locke recalca que un propietario no puede, en justicia, negar bienes de los que tiene excedente cuando está en juego la supervivencia del otro. Aunque, desde nuestra perspectiva moderna, la caridad se nos presente como un claro ejemplo de un deber imperfecto, en el marco iusnaturalista del cristianismo renacentista en el que se inscribe el pensamiento de Locke, la caridad adquiere un estatus vinculante, que se aplica por igual a gobiernos y a individuos. Naturalmente, lo que este razonamiento implica es que, como sucede en el caso de Aquino, actos que normalmente calificaríamos de robo quedan legitimados en situaciones de necesidad apremiante.
39
42

Al enfrentarse a objeciones de semejante peso contra su concepción del mundo, al libertarismo parecen quedarle dos

opciones. La primera consiste en proponer una versión menos estricta del principio de posesión de uno mismo para respaldar su teoría normativa. La segunda, en defender sus teorías políticas omitiendo toda referencia a la idea de propiedad de uno mismo. Las posibilidades de ambas opciones se nos presentan, no obstante, bastante poco halagüeñas, puesto que ninguna de ellas logra justificar el hecho de que los derechos de propiedad gocen de inmunidad frente a los impuestos y, si renuncian a este compromiso en favor de otro de carácter menos radical, toda su teoría parece disolverse en un consecuencialismo poco definido. Algunos de los partidarios de la primera vía sugieren que el libertarismo no tiene por qué recurrir a una concepción tan absoluta y de tan amplio alcance de los derechos que poseemos frente al resto del mundo como la que plantea la interpretación de Cohen de la tesis de la propiedad de uno mismo. Consideran que el libertarismo puede apelar, en su lugar, a una noción más suave y notablemente menos controvertida de la idea de posesión de uno mismo, que establezca sencillamente que cada cual «tiene derecho a vivir su propia vida como mejor le parezca, en la medida en que sea compatible con el derecho análogo de los demás» (Brennan y van der Vossen 2017: 199). De este modo, la propiedad de uno mismo pasa a presentársenos como la clase de principio que cualquiera que comparta un compromiso por los principios de libertad o igualdad puede suscribir, puesto que no consiste más que en el reconocimiento de una serie de derechos que protegen al individuo frente a la coerción. El inconveniente de esta vía es que lo que gana en posible verosimilitud lo pierde en identidad normativa. El carácter anodino de esta refundación del principio de propiedad de uno mismo permite al libertarismo sortear las implicaciones controvertidas de su versión más fuerte (la de Nozick/Cohen), pero ello no se debe sino a que esta teoría alternativa posee en sí misma menos implicaciones, más allá de un compromiso difuso hacia un liberalismo anémico caracterizado por la existencia de derechos individuales formulados como derechos de propiedad. No nos da ningún motivo para otorgar particular importancia a los derechos de

propiedad a la hora de arbitrar entre los intereses de propietarios y desposeídos, ni para mirar con suspicacia la idea de recurrir a impuestos redistributivos para promover otros derechos, al igual que tampoco nos da motivo para plantear nuestros derechos como derechos de «propiedad» en primer lugar.

¿Está Rousseau en lo cierto al declarar que la propiedad privada tiene un origen ignominioso? En muchos sentidos, la respuesta está abocada a ser que, sencillamente, no tenemos modo de saber con exactitud cómo se produjo la primera adquisición de propiedad de la historia, pero sí que sabemos lo suficiente acerca de la naturaleza de la expansión colonial para que nos sea posible afirmar con conocimiento de causa que, en esencia, al obligar a diversos pueblos indígenas a abandonar sus tierras, los colonizadores no hicieron sino robar enormes porciones de la Tierra. Cuando John Locke, a finales del siglo XVII, escribe que «en el principio, todo el mundo era América» (1988: 301), se está refiriendo a la naturaleza entonces, a su entender, inmancillada de este continente. En el contexto de su teoría de la propiedad, que examinaremos en mayor profundidad más adelante, podemos interpretar esta frase como la afirmación de que hubo un tiempo en que el mundo aún no se había dividido para hacer posible el uso individual de sus territorios y en el que no había, por tanto, derechos de propiedad. Por supuesto, hoy en día somos conscientes de que, al declarar el estado virginal de América, Locke hablaba desde una perspectiva colonial que negaba la autonomía moral y la correspondiente legitimidad política de los pueblos indígenas, que tenían concepciones de la propiedad incompatibles con la cosmovisión de Locke7. El colonialismo moderno —no solo en América, sino también en África, Australasia y otros territorios — pone de manifiesto la cantidad de ejemplos que podemos encontrar en todo el mundo de cómo la sucesión de derechos institucionalizados de propiedad privada a menudo se ha iniciado con un robo a los pueblos indígenas, acompañado de su masacre o de su desplazamiento forzoso y violento. Aun así, este pasado colonial no vuelve necesariamente ilegítimos los derechos de propiedad que, tras la perpetración de esta

violencia, se han transmitido a través de generaciones. Antes de que podamos llegar a una conclusión semejante debemos evaluar los argumentos recabados a lo largo de la historia del pensamiento político que buscan justificar tales derechos. La realidad innegable del colonialismo resalta, no obstante, tanto la necesidad de que sean los defensores de la propiedad privada quienes asuman la tarea de darle justificación como los motivos que hacen de esta una tarea importante y políticamente urgente.
13

Si Nozick hubiera dedicado más tiempo a explicar la fundamentación moral general en la que se sustenta su teoría libertaria, esta fundamentación resultaría sin duda sustancialmente distinta del marco teológico de Locke y de los demás filósofos de la Edad Moderna, cuyos compromisos políticos emergen de una concepción del derecho natural que descansa en la autoridad divina. Resultaría distinta porque la justificación que Nozick ofrece para la adquisición de propiedad (basada en el derecho a la posesión de uno mismo), en la que el énfasis recae sobre los derechos de los individuos, es la antítesis de la de Locke (basada en la preservación de la vida humana a través del trabajo), así como de la de Grotius y Pufendorf (basada en la necesidad de paz y orden social), en las que el énfasis recae sobre la noción de deber. En la teoría de la propiedad de Nozick no hay un fin moral que deba quedar satisfecho, como sucede en las de la tradición iusnaturalista. La estructura de la teoría moral nozickeana no lo permite. El libertarismo moderno de Nozick ciertamente permite la adquisición de bienes, pero no hay motivo para considerar que esta constituya una obligación. Si los derechos individuales tienen en verdad el alcance que Nozick les atribuye, es de suponer que la lista de los mismos incluirá el derecho a no poseer propiedades —más allá de la propiedad de nuestra persona física—, lo cual significa, obviamente, que no tenemos el deber de hacerlo.

Del mismo modo, al llevar a cabo un análisis filosófico de la propiedad, los límites entre lo conceptual y lo normativo se difuminan de formas a veces flagrantes. No existe una forma

inocente de abordar la pregunta de «¿qué es la propiedad?». Definir este concepto en términos apolíticos y libres de controversia es prácticamente imposible, aun si establecemos (como hacemos en este libro) que nos referimos específicamente a la propiedad privada, dejando de lado otras formas de propiedad. El derecho de uno a legar sus bienes póstumamente, por ejemplo, se nos presenta a menudo como un rasgo fundamental del concepto de propiedad, pero establecer definitivamente esta potestad como un elemento necesario de los derechos de propiedad parecería anular o, cuando menos, limitar la posibilidad de plantear ciertas preguntas de carácter normativo en relación con la legitimidad de la intervención estatal para redistribuir o recaudar impuestos sobre las posesiones de sus ciudadanos. Si el derecho a dejar mis propiedades en herencia es parte integral de lo que constituye mi posesión de esa cosa, se vuelve mucho más difícil justificar la aplicación de impuestos a esa transferencia. Si, por el contrario, optamos por excluir del concepto de propiedad el poder de dejar las posesiones de uno en herencia —y aceptamos que no existe un derecho semejante que el individuo pueda esgrimir frente a la autoridad del Estado para redistribuir las propiedades de sus ciudadanos—, esta idea resultará igualmente sospechosa de estar tratando de introducir un componente normativo en una definición que se pretende estrictamente analítica. Si el derecho a dejar la propiedad de uno en herencia no es intrínseco a la posesión de la misma, no parece haber un argumento evidente contra la aplicación de impuestos a la transferencia o, incluso, contra la confiscación de esos bienes a la muerte de su propietario. Es inevitable que se produzca un cruce entre las cuestiones relativas a la definición del concepto de propiedad privada y las que se refieren a su justa distribución. Este hecho nos invita a tomar en consideración otros conceptos políticos como los de libertad, justicia e igualdad, que aparecerán de forma recurrente a lo largo de las próximas páginas.

Algunos comentadores (p. ej. Garnsey 2007: 149) han sugerido que la teoría de la propiedad de Hegel está «hasta cierto punto en deuda con Locke», en lo que respecta al

«concepto de propiedad de uno mismo». El motivo de la comparación lo encontramos en la teoría de Hegel sobre la alienación. Al igual que Locke, Hegel piensa que «puedo *alienar* productos *individuales* de *mis habilidades físicas y mentales* [*geistigen*] *particulares* y de las capacidades activas de otra persona» vendiendo mi trabajo «*por un tiempo limitado*» (1991: 97). La duración del trabajo debe ser limitada —y, por principio, revocable—, puesto que, de lo contrario estaría «convirtiendo la cualidad sustancial de […] mi propia personalidad en propiedad de otra persona» y, con ello, deseando mi propia esclavitud (97). Al explicar por qué aun la esclavitud voluntaria no es legítima, el lenguaje de Hegel adquiere tintes lockeanos, al escribir, por ejemplo: «los bienes […] que constituyen mi propia personalidad autónoma y la esencia universal de mi conciencia de mí mismo son […] *inalienables* y mi derecho sobre ellos, *imprescriptible*» (95). El espíritu de estas afirmaciones sí que nos recuerda a la noción de propiedad de uno mismo que encontramos en el libertarismo de Nozick, el cual, como ya señalamos en su momento, tiene como precursora (aunque sean muy diferentes) la teoría política de Locke. Esta aparente similitud, no obstante, puede conducirnos a error si tratamos de llevar demasiado lejos la extrapolación de nuestras conclusiones.

29

40

El papel determinante que la fe de Locke y su correspondiente teoría acerca de los deseos de Dios desempeñan en su teoría política se vuelve evidente al comienzo del *Segundo Tratado*. Aquí, Locke aboga por una noción cristiana de la igualdad moral de todos los seres humanos y especifica cuál es la naturaleza de las obligaciones generales del individuo para con su creador. En su descripción del estado natural, esto es, la forma de vida anterior a la existencia de la sociedad política, Locke identifica una ley natural eterna, de la cual emana toda autoridad moral. Además de ser eterna, puesto que mantiene su vigencia de forma continuada a través de los tiempos (y por tanto se aplica igualmente dentro y fuera del contexto de la sociedad política), esta ley es también universal, ya que todos

los individuos y gobiernos deben atenerse a ella. Somos, afirma Locke, la «Obra de un Hacedor Omnipotente e infinitamente sabio» y estamos por lo tanto al servicio de «un Maestro Soberano» (1988: 271). El hecho de haber sido creados por Dios significa que Le debemos ciertas obligaciones. La más importante es la de preservar la vida humana, tanto la propia (sobre todo) como la ajena. Según Locke, la «Ley Fundamental de la Naturaleza y del Gobierno» afirma que, «en la medida de lo posible, *todos* los Miembros de la Sociedad deben ser *preservados*» y que la «*finalidad del Gobierno*» es, en último término, la «*preservación de todos*» (375). El deber de preservar la vida humana incumbe tanto a individuos como a gobiernos. Locke continúa detallando las obligaciones personales que nos corresponden, afirmando que «Cada cual, obligado como lo está a *preservar su propia vida* y a no abandonar su Puesto deliberadamente, debe, por este motivo, en tanto que le sea posible y cuando no entre en conflicto con la Preservación de sí mismo, contribuir a *preservar al resto de la Humanidad*» (271). En otras palabras, no nos está moralmente permitido suicidarnos (aunque seamos físicamente capaces de hacerlo) y estamos obligados a actuar (cuando seamos capaces de ello físicamente) de tal modo que contribuyamos a garantizar la continuidad de la existencia de los demás.

Un aspecto curioso del análisis que hace Hegel de la turba es su completo fracaso a la hora de resolver el problema que se esfuerza por identificar. En cada uno de los movimientos dinámicos de su planteamiento de la evolución deductiva de categorías conceptuales, todos los problemas detectados parecen encontrar una resolución creativa a través de una estructura dialéctica, puesto que el problema mismo es una parte del todo de su proyecto filosófico. Por ejemplo, el problema de que se observen comportamientos injustos viene acompañado de su propia resolución, puesto que implica la necesidad de una moral compartida. Del mismo modo, el problema que el egoísmo supone en la esfera económica de la sociedad civil se plantea para recibir seguidamente su resolución en la forma de la existencia de corporaciones y del correspondiente espíritu de solidaridad dentro de la

comunidad. Hegel logra hallar una racionalidad incluso para el problema de la guerra, al plantearla como un mecanismo necesario para impulsar al Estado a la acción, por medio del patriotismo, en ocasiones puntuales. La cuestión de la pobreza se nos presenta como un caso único en su filosofía política en tanto que un problema urgente en el que él mismo reconoce el resultado de uno de los elementos característicos de su modelo institucional —el mercado económico—, pero no nos proporciona una explicación convincente en cuanto a cómo podría ser abordado por la sociedad. Afirma categóricamente que (1) esta turba que «agita y atormenta las sociedades modernas» (1991: 237) aparece como resultado de la falta de propiedad y que (2) todo el mundo debería poseer propiedad por los motivos arriba expuestos. Una evidente solución posible para (1) sería abordar con seriedad el problema que presenta (2) a través de alguna forma de redistribución estatal. Sabemos que Hegel considera esta clase de redistribución contraria a la naturaleza misma de la propiedad, pero también sabemos que, en la práctica, su implementación es viable a través de impuestos —aunque pueda no ser posible o conveniente redistribuir objetos físicos, disponer de una moneda como medio de intercambio facilita los procedimientos de redistribución—. La respuesta escéptica de Hegel sería que esta clase de redistribución estatal a través de impuestos nunca podrá respetar el «honor» del beneficiario de la transferencia, al tratar a este como un receptor de bienes pasivo y no como un agente activo que ejerce su poder para gobernar la realidad exterior. Por otra parte, no obstante, garantizar derechos de propiedad a quienes carecen de ellos podría, sin duda, proporcionarles al menos los medios para desarrollar ese honor y agencia en el futuro, además de satisfacer la demanda hegeliana de universalidad de la propiedad. No obstante, Hegel no contempla tal posibilidad.

30

Las inquietudes relativas a la legitimidad de la propiedad privada son incluso anteriores al auge del capitalismo industrial. Vemos cómo, ya con la aparición de la sociedad comercial en el siglo XVIII, los críticos de la propiedad privada

comienzan a presentar argumentos que a día de hoy todavía resultan clarividentes. En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), Jean-Jacques Rousseau articula una de las invectivas filosóficas más incendiarias e influyentes en contra de la propiedad privada y la organización social a la que esta da lugar. La tremenda contundencia de su crítica radica en cómo logra entretejer dos argumentos independientes, ambos ya por sí solos de gran peso: en su análisis de la propiedad señala, por una parte, las consecuencias indeseables de su existencia y, por otra, la legitimidad sumamente dudosa de sus orígenes6. Considera que quienes defienden la sociedad comercial están obviando estos dos hechos. El punto de partida de la argumentación de Rousseau es el fenómeno de la desigualdad, un hecho a su entender evidente, deplorable por cómo ha truncado la libertad y el bienestar humanos. Su objetivo en el *Discurso* es identificar los factores que causan esta desigualdad y perpetúan las radicales diferencias materiales y culturales entre ricos y pobres por las que se caracteriza la modernidad. Una de las aportaciones más novedosas de Rousseau es la afirmación de que esas desigualdades carecen de una base natural. Al contrario, para él, el auge de la desigualdad es un problema de carácter ineludiblemente social: no se trata de un hecho natural, sino del resultado de una organización social. El fenómeno de la desigualdad, tal y como se manifiesta en la sociedad civil, no existe en lo que Rousseau identifica como un estado premoderno y «salvaje», donde no hay lugar para las nociones de «necesidad, avaricia, opresión, deseos y orgullo» (Rousseau 1997a: 132). Al contrario de lo que opinan filósofos como Hobbes, para quien nuestro egoísmo innato hace que la vida sin autoridad política resulte extremadamente peligrosa, Rousseau sostiene que el estado en que vive el ser humano previamente a su socialización es mayormente pacífico.

14

¿Cómo podemos saber con certeza que la adquisición inicial de los bienes que Ronaldo recibe en nuestro experimento mental fue justa? Para explicar en qué radica la justicia en la adquisición de propiedad, Nozick vuelve a recurrir a la teoría

de Locke. Llama la atención sobre algunas de las dificultades que suscita la problemática idea lockeana de la mezcla de trabajo con el mundo natural, pero con ello acaba por desencadenar otras dificultades en su propia teoría. Estas son un magnífico ejemplo de lo que le sucede a la concepción libertaria de la propiedad cuando, para preservar la idea de la existencia de derechos inviolables fundamentados en el derecho a la posesión de uno mismo, se ve obligada a desprenderse de su marco teológico. En su análisis, crítico pero simpatizante, de la teoría de Locke, Nozick nos plantea las siguientes cuestiones:

Título original: *Property*
Traducción de Irene Riaño de Hoz

Esta obra ha sido publicada por primera vez en 2021 por Polity Press.
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge.

Edición en formato digital: 2022

Copyright © Robert Lamb, 2021
El derecho de Robert Lamb a ser identificado como autor de esta obra ha sido reafirmado de acuerdo con la Ley de Derechos de Autor, Diseños y Patentes, de 1988.
© de la traducción: Irene Riaño de Hoz, 2022
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-1148-054-3

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.